

دراسات فلسفية

مُهداة إلى روح عثمان أمين

تصدير

الدكتور إبراهيم مدكور

١٩٧٩



دار التقاة للطباعة والنشر

٢١ شارع كامل صدقي بالفسالة
ت : ٩١٦٠٧٦ - للفسالة



دراسات فلسفية
مهداة الى روح عثمان أمين

دراسات فلسفية

مُهداة إلى روح عثمان أمين

تصدير
الدكتور إبراهيم مدكور

١٩٧٩



٢١ شارع كامل صدقي بالفجالة
ت : ٩١٦٠٧٦ - القاهرة

فهرس

تصدير د . إبراهيم إبراهيم مذكور

الفكر اليوناني

- ١ - بين النظر والعمل في الفكر اليوناني د . أميرة حلي مطر
- ٢ - طبيعيات الرواقين مصطفى ليب عبد الغني

الفكر الاسلامي

- ١ - أدلة وجود الله في الفكر الفلسفي الإسلامي د . محمد عاطف العراقي
- ٢ - العلاقة بين الفلسفة والتربية من منظور الاعتزال

د . سعيد إسماعيل علي

Louis Gardet : Philosophie Arabo—Musulmane — ٣
Et philosophie Européenne
D' Aujourd, Hui

- ٤ - رمزية البسمة عند عرفاء الصوفية د . عثمان يحيى

عصر النهضة

- ١ - ليوناردو والفلاسفة د . عبد الغفار مكاوي

الفلسفة الحديثة

- ١ - جوهرية النفس الإنسانية د . محمود فهمي زيدان
- ٢ - خواطر دكانط في التربية د . محمد فتحي الشنيطي

الفكر المعاصر

- ١ — هل قدمت الفينومولوجيا جديداً للعلوم الإنسانية
د . صلاح قنصوة
- ٢ — مفهوم الفن عند هيدجر
مجاهد عبد المنعم مجاهد
- ٣ — مفهوم الزمان عند ماكتجارت
د . عزى إسلام
- ٤ — المشروع الأنثروبولوجي عند سارتر
د . إمام عبد الفتاح إمام
- ٥ — سيكولوجية الحوار الداخلي
د . مصري عبد الحميد خنوره
- ٦ — من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي
د . حسن حنفي
- ٧ — Drugs and Crime
Dr.M Soueif & Al.

تصویر
الدكتور ابراهيم مذكور

تصدير

دعونا إلى هذه الدراسات منذ بضع سنين ، واستجاب لها نفر من كرام الباحثين . وكما نرجو أن تصل في حينها ، وأن تنشر في الوقت المناسب ، كي تقدم على صورة مكتملة إلى من وضعت من أجله تسكريما لبلوغه سن السبعين ، ولكن الزمن أبطأ بنا مع الأسف ، واستعجل الأجل المحتوم فقيدنا ، فرحل عنا قبل أن يرى بعينه كتابه التذكاري ، ولم يبق أمامنا إلا أن نهديه إلى روحه الكريمة . وكأنما شاء القدر أن يكون هذا الكتاب تذكارياً بأدق المعاني ، فأصبح ذكرى مختصة لرحيل أخ كريم وباحث فذ ، وفيلسوف كبير .

وقد نعمت بأخوه عثمان أمين أربعين سنة أو يزيد ، فوجدت فيه الأخ الصادق الذي لا يخدع نفسه ولا يخدع غيره . كان صادقا في قوله ، لا يخشى في الحق لومة لائم فلا يدارى ولا يمارى ، يأبى على نفسه الملق والزلق ، ويؤثر البعد عن ذوى النفوذ والسلطان ، وكان في وسعه أن ينال منهم ما يريد . وربما ألبّ قول الحق عليه أناسا وأثار نفوساً ، ولكنه كان سعيدا دائما في جوانبته لأنه كان ينتصر للحقيقة .

وكان صادقا أيضاً في عمله ، صدق في تعمله إبان صباه ، فبرز فيه برغم ما صادفه من ظروف قاسية ، اضطرت له لأن يتعلم صباحاً ويعمل مساء ، لكي يكسب قوته وقوت بعض ذويه . ورعاية الأهل وصلة الرحم كانتا عنده من أقدس الواجبات .

وأذكر أنه سعى ، على كبر سنه ، إلى أن يعمل في بلاد عربي ، لكي يدبر نفقات بنيه الذين كانوا يقيمون في الخارج . ومع ذلك لم يبق إلى جانبه من ذوى

قرباه إلا شقيقته التي كانت عماده الوحيد . وما رأيته يوما شاكيا ولا باكيا ، بل كان يتحمل قدره في صبر وجلد .

وصدق في درسه إبان شبابه ، فاتسعت أمامه آفاقه ، وتعدد موارده ، فنهل منها ما وسعه ، وتزود منها براد وفير ، كان قريبا كل القرب من أستاذه مصطفى عبد الرازق ففتح أمامه أبواب الثقافة الإسلامية قديمها وحديثها ، وربطه بحمد عبده ربطا وثيقا وسافر إلى فرنسا في بعثة طال أمدتها ، لجمع بين ثقافة الشرق وثقافة الغرب . وتوثقت صلته بشيوخ فلاسفة السربون حين ذاك ، أمثال لا لند وبريه الذين أفاد منهما بخاصة منهجا وموضوعا ، وأشهد ، وقد عشت معه في باريس نحو ثلاث سنوات ، أني لم أره إلا مكبا على موضوع يحمله ويحققه أو مفتشا في المكتبات العامة عن مرجع ينقصه ، وقد عاد من بعثته في باريس بثروة طائلة في الفن والأدب والعلم والفلسفة ، وجهد ما وسعه في أن يغنيها وينميها باطراد .

وما أن عاد إلى وطنه حتى قام بالتدريس في كلية الآداب بجامعة القاهرة ، وأشع منها على كليات وجامعات أخرى شرقا وغربا . وهنا أخيرا صدق في إستاذه كل الصدق فأعطى وأجزل العطاء أعطى من نفسه ووقته ، من نصحه وتوجيهه ، من علمه ومسلكه ، من نقده وحكمه . درس وحاضر ، كتب وألف ، وأشرف على إعداد رسائل للماجستير والدكتوراه .

وقد اشتركت معه في مناقشة كثير منها ، وكما كانت شركته محبة ، وأحاديثه شائقة ملأى بالملاحظات الأخاذة ، والاعتراضات المفهمة . واستطاع بذلك كله أن يكون أجيالا دانت له بالولاء والعرفان .

وعثمان أمين باحث دقيق وعميق ، تعددت أهدافه ، وتنوعت مراميه . ألف وترجم وشرح وحقق ، وأتاح لقرائه أن يقرأوه في العربية أو الفرنسية أو الإنجليزية . وله قراء كثيرون يأنسون إلى بيانته ، ويعجبون بوضوح

أفكاره ، ويتذوقون جمال تنسيقه وتبويبه . يتابعون مؤلفاته بانتظام ، وكثيرا ما نفذت طبعتها الاولى على عجل ، وأعيد طبعها غير مرة في تنقيح وتهذيب . ألف في العلم والفلسفة ، وكتب في الادب واللغة ، وسنقف بعد قليل عند عثمان أمين الفيلاسوف . ترجم كتباً مختصرة وأخرى مطولة ، وفي مقدمتها « التأملات ، الديكارت ، و « فلسفة كانط ، لا ميل بوترو . والكتاب الاول نصوص ما كان أروح المكتبة العربية إليها ، وقد اضطلع بترجمته استجابة لرغبة أستاذه مصطفى عبد الرازق ، وقضى فيها سنين طويلة . وعول في هذه الترجمة على الاصل اللاتيني ، وأقدم ترجمة فرنسية له ، وبعض التراجم الإنجليزية الحديثة . ولم يقنع بالترجمة الصادرة الامينة ، بل أضاف إليها شرحا وتبويبا أعانا على وضوحها وجلاها — وأصبحت « التأملات ، من المراجع الكلاسيكية في اللغة العربية ، شأنها في اللغات الاوربية الكبرى .

والكتاب الثاني دراسة واعية لفلسفة كانط في جانبيها الميتافيزيقي والاخلاقي ، وهي سلسلة محاضرات ألقاها اميل بوترو في العقد الاخير من القرن الماضي على تلاميذه بالسربون ، ولم تنشر إلا عام ١٩٢٦ بعد وفاة صاحبها بخمس سنوات ، وبتصدير الأستاذ جيلسون المؤرخ الاول بين المعاصرين لفلسفة القرون الوسطى . وبوترو فيلاسوف أصيل ومؤرخ دقيق ، عرض فلسفة كانط عرضا نزيها ، ورد عنها جميع النأويلات المحرفة التي ذهبت بها طرائق شتى ، ولعل هذا الكتاب من أصدق ما كتب حتى الآن بالفرنسية عن فلسفة كانط ، وإن كانت أصالة بوترو قد مكنته من أن يحدد موقفه منها . وعنى عثمان أمين بترجمة هذا الكتاب منذ زمن طويل ، ولقى عنتا في إخراجه إلى حد أنه اضطر إلى إعادة طبعه ، كي يراه الناس في صورة لائقة — وقدم بترجمته لقراء العربية ذخيرة من ذخائر الدرس الفلسفي .

وليست الترجمة بأهون من التحقيق ، وقد اضطلع به عثمان أمين منذ عهد مبكر ، وأخرج نصين عربيين فلسفيين هامين ، وهما : « إحصاء العلوم للفارابي ،

وتلخيص ما بعد الطبيعة « لابن رشد » . وقد أخرج « الإحصاء » ، على عجل لأول مرة عام ١٩٣١ م ، قبل سفره إلى فرنسا تلبية مرة أخرى لرغبة أستاذه . مصطفى عبد الرزاق . ثم عاد إليه عام ١٩٤٨ بعد أن توفر لديه أغلب وسائل التحقيق والدرس المقارن ، من مخطوطات عربية وترجمة لاتينية ، وأخرجه هذه المرة في صورة أتم وأكمل . وقدم له بمقدمة طويلة بين فيها هدف الكتاب ، وأهميته وأثره في الفكر المتوسط والحديث والمعاصر — ولم يفته أن يعرف بالفارابي ، وأن يشير إلى أهم آرائه — ومنهجه في التحقيق دقيق ومكتمل ، عول فيه على ستة أصول ، وأفاد منها ما وسعه وفي عام ١٩٦٨ أخرج الطبعة الثالثة دون إضافة تذكر ، وأصبح تحقيقه مرجعا يعول عليه . ولم يمن بكتاب « تلخيص ما بعد الطبيعة » لابن رشد عنايته بكتاب « الإحصاء » ، وإن كان قدم به عنواناً ملحوظاً للدارسين والباحثين الذين لا يزالون يفتقدون كثيراً من الأصول العربية لمؤلفات فيلسوف الأندلس الكبير .

وفيما قدمنا خير شاهد على دقة عثمان أمين وأصالة في درسه وبجته ، يجمع بين المنهج التاريخي والمنهج المقارن ، فيستوعب المراجع والمصادر في تأليفه وتحقيقه ، ويدرسها في تأكيد ورؤية ، في فهم ودقة . ويوازن بين الآراء المختلفة ويمررها ، ويقابل بين النصوص ليتخير أدقها وأضبطها ، وله في ذلك كله موقف خاص ورأى شخصي ولم يتعجل النشر قط ، ولم يسارع في إخراج ما يريد لإخراجه ، وقد يبقى البحث بين يديه عدة سنين ، ومع هذا خلف لنا ثمرة يعتد بها . وبرغم قراءاته المستفيضة وإطلاعه الواسع فإنه حين يؤلف ويكتب إنما يعبر عن نفسه ويقدم ثمار جهوده ، وما من مؤلف من مؤلفاته إلا ويحمل طابعه الخاص ويعبر عن شخصيته .

* * *

وعثمان أمين قبل كل شيء فيلسوف ومؤرخ فلسفة ، أرخ لفلسفة قدامى ومحدثين ومعاصرين ويكفي أن أشير بين القدامى إلى دراسة القيمة عن « الفلسفة

الرواقية ، وقد غنى بهذه الفلاسفة وهو لا يزال طالبا بالسربون ، وتردد من أجلها على دور الكتب الباريسية الهامة ، كالمكتبة الأهلية و « مكتبة السربون » ، و « مكتبة سان جنيفيف » . وبقى يروى فيها زمنا طويلا . وبسط في دراسته العناصر الرئيسية لفلسفة الرواق ، وتحقّب ما خلفته تلك الفلسفة من آثار عميقة في المذاهب والمعتقدات الإنسانية مدى قرون .

وأخرج الطبعة الأولى لدراسته هذه عام ١٩٤٤ ، فزوّد المكتبة العربية بزاز كبير وكانت من قبل فقيرة فقرا مدقعا في هذا الجانب ، ولا أدل على ذلك من أن هذا الكتاب أعيد طبعه مرتين فيما بين عامي ٤٤ ، ٧١ . وإذا ما أقيس بمقياس الدراسات المتخصصة التي عالجت الفكر الرواقى فى اللغات الأوروبية الكبرى طوال نصف القرن الأخير ، وجدنا أنه جدير بأن يوضع فى مصاف أهمها .

أما الفلسفة الحديثة فهى ميدانه الأصلى ومجال تخصصه الأول ، عاش معها أربعين سنة أو يزيد وعرض لكثيرين من رجالها ، وعنى خاصة بزعميها الكبيرين ديكارت وكانط . وعثمان أمين ديكارتى فى منطقته ومنهجه ، فى حكمه وتقديره ، فى عقلانيته ومثاليته . أخرج لنا عام ١٩٤٢ كتابا عن « ديكارت » ، استقبله القراء والنقاد بحماس شديد ، إلى حد أن طبعته الأولى نفذت كلها فى شهور قلائل وقد أعاد طبعه عام ١٩٤٥ بعد استكمال وتنقيح ، وتوالت إعادة الطبع حتى وصلنا إلى الطبعة السادسة ومع كل طبعة تهذيب وتوضيح . والكتاب حقا درس دقيق لسيرة ديكارت ، ومنهجه وفلسفته وأثره . ومنذ ثلاثين سنة رشح لجائزة من الجوائز السامية ، ولم يتلها مع الأسف ، ويكفيه تقدير القراء والباحثين ومن أبرز ما عالجته مؤلفه أنه ربط ديكارت بمصره ومشاكله ، وبين أن هذه المشاكل هى التى قادته إلى ثورة فلسفية ، عدّها الألب الحقيقى للفلسفة الحديثة . ومن الخطأ أن يعزل الفيلسوف عن عالمه ، ويظن أنه يعيش فى برج عاجى . إنه يعيش قطعا فى عالمه . وإن خلق فوقه ، رغبة فى أن يتدارك نقصا أو أن يسد حاجه .

وهكذا كان عثمان أمين في « جوانيته » ، وذلك هو مذهبه الذي نادى به .
ولقد كان فعلا « جوانيا » في مسلكه ، يعيش معظم وقته مع أفكاره ، ويسعد
السعادة كلها حين يأوى إلى مكنته وكأنما كان يوصى أهله ألا يزجوه في تلك
الخلوة المحيية . والجوانية هي القوة الحقيقية في العالم ، هي قوة الروح . وليست
السيادة أن تسيطر على ما يحيط بنا ، بل السيادة الحققة أن تسيطر على أنفسنا والأزمة
التي نعانينا البشرية اليوم في رأيها إنما ترجع إلى عدم الانسجام بين الروح والبدن
بين القلب والعقل . والحياة الانسانية الفاضلة هي تلك التي يأتلف فيها الداخل
والخارج ، الأبدى والآني ، الغيبى والحاضر . ولا تطالب الجوانية الانسان بأن
يجعل المادة روحا ، وإنما تطالب منه أن يتعالى على البواعث المادية ، وأن يسيطر
على شهواته . والجوانية على هذا مرادفة للحرية ، لأنها في حقيقتها وعي يصاحبه
فهم ، ولا يجد المرء الحرية إلا في نفسه التي بين جنبيه فهي التي تمكنه من الحكم
في طلاقة ، ومن الاختيار في نزاهة ، وفي وسعه إن صفت نفسه أن يقبل
أو يرفض ، أو أن يتوقف عن اطلاق أى حكم .

أما انطلاق الجسد ، وإشباع الشهوات والتروات ، ووفرة المال ، وذيوع
العصيت فكل تلك حريات كاذبة . ولا نظن أن أحدا يختلف مع عثمان في أن
البشرية تشكو اليوم فقرا مدقما في حياتها الروحية ، وتلك إحدى محنها
الكبرى ، بل لعلها أصل لكثير من المحن الأخرى :

* * *

هذا هو عثمان أمين في بعض جوانبه ، وله جوانب أخرى لن ينقلها
عشاق الحقيقة وطلابها وإذا كان قد رحل عنا بجسده ، فإن روحه ستعرف
علينا دون انقطاع ، وستبقى آثاره خالدة لدى الدارسين والباحثين .
إبراهيم مدكور

الفكر اليوناني

الفلسفة

بين النظر والعمل في الفكر اليوناني

د . أميرة حلمي مطر

إن النظر والعمل وجهان لعملية واحدة يسمى بها الإنسان لاكتشاف المجهول غير أن هناك قسمة مصطنعة سادت الفكر البشرى منذ العصر اليوناني وعلى طول المدى فصلت الفكر Logos عن التطبيق أو العمل Praxis .

وحيث أن النشاط النظري يشمل العلم والفلسفة في حين أن التطبيق أو العمل والتكنولوجيا ينتميان إلى نشاط أدنى فقد ساد الفلسفة منذ نشأتها عند اليونان هذا التفسير الذي يقربها من النشاط النظري أو (العلمي) . ولقد كانت الفلسفة قديما وحتى ديكارت هي أم العلوم وبناء على ذلك شبه ديكارت الفلسفة بشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الطبيعة وفروعها الميكانيكا والطب والاخلاق .

وظلت الفلسفة من ديكارت إلى كائط نظرا تأمليا يكتفى بالتفسير إلى أن ظهرت الثورة على هذا الاتجاه النظري التأمل في القرن التاسع عشر خاصة مع فشته ونيشيه والوجوديين . وبرز النداء الذي يرى أن العمل ليس أقل من المعرفة النظرية . فد يكارت كان معنيا بالآنا أفكر وحده ولم يكن داعيا للآنا أفعل .

إن ما رآه فيشته مثلا من نقد للاتجاه النظري عند ديكارت هو إمتداد فلسفته إلى الآنا الفاعله ففي فلسفته السياسية أثار الشباب الألماني بندااته للأمة الألمانية ورأى أن وراء الآنا أفكر توجد ذات أخرى تقوم بهذا الفعل . (هذا هو بدء الاكتشاف الذي ساد بعد ذلك مع هسرل في الفينومولوجيا) .

وقد يكون من السهل علينا الاعتراف بهذا الطابع النظرى للفلسفة طالما كانت الفلسفة هى والعلم شيئاً واحداً ، ولسكننا نلاحظ أن الفلسفة سارت فى طريق التنازل عن أرضها لعلم ، فعلى مر التاريخ إستقلت العلوم تدريجياً عن الفلسفة فاستقلت الرياضيات والهندسة مع إقليدس حوالى عام ٣٠٠ ق . م . والميكانيكا مع أرشيميدس ٢٥٠ ق . م . ثم الفيزياء مع جاليليو والكيمياء مع لافوازييه فى القرن الثامن عشر وعلم الحياة فى القرن التاسع عشر ثم العلوم الإنسانية التى بدأت تتخذ هذا الاتجاه فاستقل علم الاجتماع وعلم النفس والتاريخ والاقتصاد .. الخ وبناء على ما سبق يمكن أن يظهر هذا السؤال ، وهو هل سوف يأتى يوم يتقلع العلم فيه الفلسفة بعد أن كانت الفلسفة هى التى تتضمنه فى الماضى ؟

ولو أننا رجعنا إلى فلسفة أوجست كونت والوضعية فهو ما فسوف نجد أنه ليس هناك سوى منهج واحد للمعرفة الإنسانية ألا وهو المنهج العلمى ذلك أن الإنسانية بعد أن ظلت قروناً طويلة تعتمد على التفسير الأسطورى والدينى إنتقلت بعد ذلك إلى التفسير بالقوى المجردة أو الميتافيزيقا ، أما العصر الحديث فليس أمامه سوى المعرفة العلمية .

غير أنه يمكن أن نلاحظ أنه قد بقى للفلسفة حتى اليوم موضوع مشترك على مدى العصور كلها يمكن أن نرجع تاريخ العناية به إلى العصر اليونانى الذى ناقشه على مستويات مختلفة حين ناقش شروط المعرفة اليقينية والمعرفة الوهمية وتساءل هل يمكن للعقل أن يعرف وما هى وسائله فى المعرفة وكيف نفرق بين الصواب أو الخطأ ، فبمعنى ما يمكن أن نقول إن الفلسفة لم تعد اليوم تنصرف إلى دراسة العالم وتفسيره لأنها تركت هذه المهمة للعلوم المختلفة . إنها بعبارة أخرى ليست معرفة بالعالم بل هى تفكير فى هذه المعرفة بالعالم أو هى معرفة بالمعرفة .

وكا تبحث الفلسفة فى قيمة المعرفة وطبيعة الحقيقة التى تهدف المعرفة إليها

فإنها تبحث أيضا في قيم السلوك الانساني في النشاط الفنى فتكوّن مع نظرية المعرفة ما يعرف بالاكسيولوجيا أو دراسة القيم ، وقد تتصل الاكسيولوجيا بدراسة الوجود ومعناه في الوعي الانسانى فتكون ما يعرف بالميتافيزيقا .

كذلك نرى أن الفلسفة كما ولدت العلم فإن العلم بدوره يولد الفلسفة إن أراد أن يعرف حقيقة وقيمته .

من جهة أخرى يبين لنا البحث في علاقة الفلسفة بالعلم أن العلم قد يخدم غايات فلسفية أو أخلاقية أو دينية وبذلك يستخدم العلم في كثير من الأحيان في صراعات أيديولوجية وفلسفية .

فمن قبيل هذا التوظيف الفلسفى للعلم مثلا القول بأن نظرية النسبية تنتهى الى تأكيد الفلسفة المثالية لأنها تهدم أسس الاتجاه المادى . أما التأويل التالى لنظرية النسبية فيتضح من التفسير الذى يتلخص فى القول بأن العلماء قد وجدوا أنه من الأفضل أن يستخدموا فكرة المكان المتصل ذى الأبعاد الأربعة لصياغة قوانينهم الطبيعية بدلا من فكرة المكان التقليدية ذى الأبعاد الثلاثة ، ولما كان استبعاد فكرة المكان المستمد من الخبرة الحسية العادية وادخال فكرة المكان المتصل بالزمان ينتهى الى أن تفهم المادة فهما مختلفا يوحى بأنها أقرب الى الطاقة اللامادية فقد استمدت الفلسفة المثالية من هذه النظرية العلمية دعامة لتأكيد نظريتها الروحية ووجد هذا التفسير المثالى الروحانى تطبيقات فى الحياة اليومية لا تمت للعلم بصلة حين إنتشر فى أمريكا مثلا مذهب العلم المسيحى Christian Science الذى اعتنق نظرية طبية أساسها أن العلاج لا يجب أن ينحصر فى التأثير على الجسم الانسانى ذى الأبعاد الثلاثة بل بالتأثير على البعد الرابع الروحانى بواسطة التأمل والصلاة . على هذا الأساس ظهر توظيف أخلاقى ودينى لنظرية علمية هى نظرية النسبية .

ومن هنا يتضح لنا لم يرفض كثير من المفكرين هذه التفسيرات الفلسفية والأخلاقية للنظريات العلمية ذلك لأن الاستعمال الوحيد المشروع لنظرياتهم إنما يتلخص في الاستعمال التكنولوجي ، أى لا ينبغي التورط في تفسيرات أيديولوجية وإنما غاية نظرياتهم العلمية تنحصر في التطبيق العملي والتحكم في الطبيعة والسيطرة عليها لفائدة الانسان وتلبية حاجاته .

ولو أننا اتخذنا مثلاً لهذا التوظيف الفلسفي للنظريات العلمية من واقع تاريخ الفلسفة لوجدنا أن هذا التأويل الأخلاقي والديني لا يقتصر على القرن العشرين وإنما يظهر بوضوح في القرن السابع عشر بالنسبة لنظرية جاليليو واعتناقه لنظرية كوبرنيكوس التي تتلخص في أن الأرض هي التي تدور حول الشمس شأنها شأن سائر الكواكب الأخرى .

وكان من نتيجة هذا ما هو معروف من ثورة الكنيسة الكاثوليكية عليه ومقاومتها لهذه النظرية التي ترد الأرض إلى زمرة الاجرام الأخرى وتسلبها قيمتها الخاصة ومقامها الأعلى من بين مخلوقات الكون . وقد وصل الأمر بكرادلة الكنيسة أن أخذوا يرسلون الخطابات إلى جاليليو ينصحونه فيها بالآي صاف هذه النظرية بأنها نظرية يقينية لا تتحمل الشك ، وإنما هي مجرد فرض لتفسير بعض حركات الكواكب غير المنتظمة ، ومن هذا القبيل رسالة الكاردينال بلاميني لجاليليو سنة ١٦١٥ يقول فيها لشخص وسيط بينه وبين جاليليو : « سوف تكونون في جانب الأمان لو قدمتم نظريتهم هذه على أنها مجرد فرض وليس على أنها حقيقة واقعة » . على هذا النحو اصطلح التأويل العلمي بالتأويل الديني ، وفي الوقت الذي فسرت النظرية حركة الاجرام السماوية الا أنها عدت في رأى رجال العصور الوسطى أسوأ من نظرية بطليموس التي تذهب الى أن الأرض ثابتة وأنها في مركز الكون .

أما لو حاولنا تبين هذا الاتجاه الذى يخضع العلم للتفسيرات الميتافيزيقية عند اليونان فلن نجد خيرا مما أورده أفلاطون فى الجمهورية . فقد أراد أفلاطون أن يقدم نموذجا للمدينة الفاضلة ووضع برنامجا لتربية الحكام وأدخل ضمن هذا البرنامج دراسة الفلك وأصر على ضرورة تعليمه لحكام هذه المدينة . وفى سياق الحوار يقول أحد المتكلمين فى الجمهورية إنه لا بد من دراسة الفلك لأهميته بالنسبة لفنون الملاحة والزراعة ، أى أن المتكلم كان يعنى هنا أن معرفة نظريات الفلك تفيد فى التطبيق العملى وأن قيمتها تستمد من الاستعمال التكنولوجى الذى يعود على الإنسان فى النهاية بالفائدة العملية . لكن كان رد سقراط الذى يمثل رأى أفلاطون على هذا التفسير هو أن الحاكم ليس بحاجة الى معرفة الملاحة والزراعة بل غاية من دراسة الفلك هى أن يدرك حركة الاجرام السماوية ويتأمل انتظام هذه الحركة ؛ اذا لما كانت هذه الاجرام السماوية مختلفة فى طبيعتها عن طبيعة الاجرام الارضية لأنها من عنصر أفضل وحركتها الدائرية أكثر انتظاما فانها تكون أنسب الأشياء لتوجيه عقول حكام المستقبل وفلاسفة المدينة الى معرفة العالم المثالى وتوجيه عقولهم الى تأمله . وهذا هو بالضبط وعلى وجه الدقة ما يريده أفلاطون من علم الفلك وليست التطبيقات التكنولوجية لهذا العلم .

وإذا كان أفلاطون قد أشاد بالرياضيات الى حد جعل الاكاديمية من أعظم المدارس التى دفعت بالعلوم الرياضية الى التقدم ، إلا أن دراسة الرياضيات لم تكن غايتها عند أفلاطون الاستخدام العملى لحل مشكلات الحياة اليومية ولا تعنى بالتطبيقات التكنولوجية التى تفيد الصناعة ، وإنما كانت تهدف الى التمرين على الجدل أو معرفة المثل شأن علم الفلك .

لذلك فقد كان التأمل عنده هو الغاية من العلم وليس التطبيق أو العمل . ويظهر هذا الاتجاه واضحا عند اتباعه من الفلاسفة النظريين اليونان وعلى رأسهم أرسطو وأفلاطون .

فالفلسفة وهى العلم اليقين عندهم سواء فى ذلك أفلاطون وأرسطو وأفلوطين هى تأمل الوجود ومبادئه — أو النظر إلى عالم المثل كما يقول أفلاطون أو العلل الأولى للوجود كما يقول أرسطو .

ولكن هذا الموقف النظرى السامى قد نظر إليه اليوم على أنه إبتعاد عن المشاركة فى الخبرة الشاملة للإنسان لأنها تجعل الفيلسوف مشاهداً كشاهدى المسرح ، إذا الأصل اللغوى لكلمة المسرح فى اللغات الأوربية Theater هل فعل Theorem أى النظر والمشاهدة فى اليونانية .

وإذا كان العصر الحديث يكشف عن ردة بل ثورة على هذا الموقف النظرى وأن هذا الاتجاه لم يكن هو الاتجاه الذى ساد الفلسفة اليونانية دائماً . فالمرحلة السابقة على سقراط والسفسطائيين كانت فى رأى كثير من الفلاسفة وبخاصة الوجوديين وعلى رأسهم مارتين هيدجر مشاركة ونهجاً فى الحياة ولم تكن معرفة نظرية ومن ثم فقد انتهى هيدجر فى تفسيره لهذه الفلسفة اليونانية المبكرة إلى تفضيل تعريف هرقليلس للفلسفة على أنها إستجابة للوغوس^(١) وتجانس وتناغم معه أو على أنها حوار بين الذات والوجود وليست محاولة لتعريف الوجود وتصنيفه كما أراد أرسطو ، أى لم تكن مجرد نظر وتأمل بل موقف وخبرة حيائية ، وقد ترتب على ذلك أن فسر هيدجر الحقيقة بأنها إنكشاف « aletheia » أنها إنكشاف للوجود وليست مجرد مشاهدة للصور تترى أمام العقل النظرى ، ينتهى إلى إعتبار الذات محايدة لا مشاركة .

ومن ثم فإن حياد الذات سواء فى الفلسفة أو فى العلم أمر يلغى الاهتمام الذاتى بالوجود . وقد كان هذا الحياد هو مطلب الفلسفة النظرية عند أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وهو المعبر عن روح الحضارة الكلاسيكية اليونانية وهو أينما الجانب الذى ساد الفلسفة على مر العصور وجعل منها حياة تأمل ونظر مجرد .

(١) إنظر: مارتين هيدجر: ما الفلسفة - ما الميتافيزيقا - ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب

ومن الواضح أن أرسطو قد زيف روح الفلسفة السابقة على سقراط حين صور فلاسفة هذه المرحلة على أنهم فلاسفة نظر وتأمل فابتعد كثيراً عن روحهم التي تجمع بين النظر والعمل وتظهر وحدة اللوغوس Logos . والبراكسيس Praxis على نحو ماسوف يظهر في تحليلنا لنظريات المعرفة عند فلاسفة اليونان.

وحدة اللوغوس والبراكسيس

في بدء الفلسفة اليونانية

إن منهج التفكير العلمي واحترام التجربة والتطبيق العملي لم يكن بعيداً عن اليونان منذ فجر فلسفتهم الطبيعية ويمكن أن نتبع هذا المنهج عند بعض الأطباء والحرفيين والفلاسفة السابقين على سقراط . غير أن أهم أسباب توقف هذا الاتجاه وتحول الفلسفة إلى التأمل النظري إنما يرجع إلى تطور المجتمع اليوناني إلى امبراطورية كبيرة تميزت فيها الطبقات بحيث زادت الهوة بين الطبقة التي تتمن العمل اليدوي والطبقة الممتازة التي توفر لها الفراغ وتهيات لها بالتالي القدرة على الدراسة والعلم . يتضح هذا من مجرد أن تأمل المعاني المترادفة لـ كلمة « سخولي » اليونانية التي استعملها أفلاطون عند شرحه تسمية الفراغ والدراسة وتارة بمعنى الهواية^(١) .

كذلك يقول أرسطو عند شرحه لمعنى المعرفة العلمية ، أنه في العصور الأولى من الحضارة كان أول من توصل إلى المعرفة العلمية (الفن art) هو الذي نال إعجاب الناس واحترامهم ، ثم تتابع اكتشاف الفنون ، فنها ما ينبغي تحقيق اللذة — لذة المعرفة والتأمل وهي أرفع من الفنون العملية . وقط ظهر هذا النوع من الفنون عند قدماء المصريين عندما توفر الفراغ لطبقة الكهنة^(٢) .

(١) انظر أفلاطون محاوره فايدروس .

(٢) انظر أرسطو كتاب الميتافيزيقا — مقالة الألف الكبرى .

ويذهب أفلاطون إلى نفس هذه الفكرة عندما ينسب نشأة علوم العدد والحساب والمهندسة والفلك إلى المصريين^(١).

وليس أدل على التفرقة بين النظر والعمل من هذا النص الذى ذكره المؤرخ اليونانى كسينوفون ووضح فيه ترفع المواطنين الأحرار عن الاعمال اليدوية واختصاص طبقة العبيد بهذه الاعمال يقول :

« إن الفنون الآلية (اليدوية) لها طابع خاص ، وهى غير محترمة فى بلادنا ذلك لأن هذه الفنون تفسد أجساد الذين يعملون بها لأنها تضطرهم إلى حياة راكدة ، وفى بعض الأحيان يعضون النهار كله بجانب النار ، وهذا الفساد الفيزيقي الجسماني يمتد إلى النفوس ، وأكثر من ذلك فإن العمال فى هذه الصنائع ليس لديهم الوقت الكافى للقيام بمهام المواطنين وواجبات الصداقة ، لذلك ينظر إليهم على أنهم لا يصلحون كمواطنين مخلصين وفى بعض المدن الحربية لا يسمع للمواطنين بمزاولة المهن اليدوية ، » .

وينسب لفيثاغورس هذا التشبيه الذى يؤكد هذه التفرقة إذ كان يشبه الناس بجمهور الألعاب الرياضية بعضهم يحضر ليلاعب وبعضهم يحضر للتجارة والربح أما البعض الآخر فيسكنفون بالنظر وهؤلاء فقط هم الحكماء .

ورغم هذا الاتجاه العام للتفرقة بين النظر والعمل فى الحضارة اليونانية إلا أن كثيراً من الفلاسفة لم يأنفوا من القيام بالتجارب العلمية والتطبيق العملى لمكتشفاتهم العلمية ، فالنظر والعمل لم ينفصلا — بادئ الأمر وهو أمر يتأكد وضوحه على ضوء تاريخ حياتهم الفكرية . فبعد الاكتشافات الاثرية التى تمت بالنسبة لمنطقة الشرق الأوسط عام ١٩١٨ أصبح مؤكداً أن اليونان لم ينشئوا

(١) أفلاطون ، فايدروس .

حضارتهم أو فلسفتهم من فراغ وإنما نقلوا الكثير من الشرقيين: مصريين وفينيقيين وبابليين ، وأهم ما نقلوه هو الصناعات والخبرات العملية كما تأثروا أيضا بالأفكار الدينية فكان الإنتاج ثمرة العمل من ناحية وكانت الأفكار هي ثمرة الدين من ناحية أخرى .

وخلاصة القول أنه لا يمكن أن تتصور نشأة الفلسفة والعلم عند اليونان على نحو ما نشأت اثينا كاملة الإهاب شاكية السلاح من رأس أيها زيوس الأولي وإنما استقت هذه العبقريّة عن حضارات الحيثيين والليديين والفينيقيين وكريت وبابل ومصر بل أبعد من ذلك : من سومر .

غير أنهم استطاعوا أن يستخرجوا من الخبرة العملية التي نقلوها عن الشرقيين النظريات العلمية فكانوا في هذا أول من تنبه إلى أن العلم شيء مختلف عن الخبرة العملية وأنه يكون دائما في القانون العام المفسر للشهادات الجزئية وهذا هو ما ذهب إليه أرسطو في مقالة الالف الكبرى من كتاب الميتافيزيقا يقول :

« ينشأ الفن عندما نكون حكا عاما مستمدا من الخبرة وينطبق على الحالات الفردية المشاهدة فمثلا الحكم بأن دواء معين قد شفى كالياس عندما مرض بمرض معين ، وأن هذا الدواء قد شفى سقراط أيضا عندما مرض بهذا المرض وأنه شفى أيضا عدداً من الناس مثل هذه المعرفة ترجع إلى الخبرة *experience* أما الحكم بأن هذا الدواء يشفى هذا المرض بشكل عام فإنما هو حكم يستند إلى الفن .

وبالنسبة للحياة العملية لا يوجد فرق كبير بين الخبرة والفن بل قد يحدث أحيانا أن يتفوق أصحاب الخبرة على من يكتفون بمعرفة القانون العام ، ومرجع ذلك إلى أن الخبرة تتعلق بالمفردات أما الفن فيتعلق بالكماليات *universals* غير أن الإنتاج والعمل يتطلب المعرفة بالجزئيات فالطبيب مثلا لا يشفى

الإنسان بوجه عام بل يشفى كالياس وسقراط ، والذي يكفى بمعرفة الفكرة أو القانون العام دون الخبرة فإنه يخطئ. لأن الذي يتطلب العلاج هو الفرد المحسوس .

غير أننا نعتبر العلم أقرب إلى الفن وليس إلى الخبرة وأن الذين لديهم الفن يتصفون بالحكمة ، والحق أن ذوي الخبرة يعلمون أن شيئاً ما موجود to oti ولكنهم يجهلون السبب Sioti في وجوده ، أى أن الأولين يقررون الوجود أما الآخرون فيفسرونه .

وواضح من هذا النص مدى وضوح الفرق بين الخبرة العملية والعلم النظرى ولكن أرسطو يؤكد ارتباطهما عند أول فلاسفة اليونان وحكائهم وهو هنا متأثر كل التأثر بذلك العلم التجريبي الذي كان لأسرته فيه تراث كبير وهو علم الطب الذي لا يمكن أن يستغنى عن الخبرة والممارسة والتجريب وكان هذا الطابع واضحاً عند أكثر السابقين على سقراط ، فطاليس نفسه الذي وصفه أفلاطون في محاورة ثيياتيتوس^(١) بأنه لشدة تعلقه بالنظر العقلى وقع في بئر وهو سائر في الطريق يتأمل السماء وضحكت منه الفتاة لأنه لا يرى ما تحت قدميه هو نفسه الذي وصفه أفلاطون في محاورة الجمهورية^(٢) بأنه خبير في الصناعات . وهو أيضاً الذي استطاع أن يستغل معرفته بالفلك فيتنبأ بوفرة في محصول الزيتون ويحتكر المعاصر لسنة من السنين ويكون من هذا ثروة طائلة^(٣) .

وبالإضافة إلى هذه النزعة العلمية اتصف فسكر اليونان بالاتجاه الديوى

(١) أفلاطون محاورة ثيياتيتوس ١٧٤ .

(٢) أفلاطون محاورة الجمهورية الكتاب العاشر ٦٠٠ .

(٣) أرسطو السياسة أ ، ١١ ، ١٢٥٩ .

وساد نظرتهم إلى السكون والحياة بل ساد أساطيرهم الدينية نفسها اتجاه إنسانى دنيوى . يذكر هيرودوت^(١) أن هوميروس وهيزيود هما اللذان قدما لليونان آلهتهم وحددأ لها صفاتها وأعمالها وسميهاها بأسمائها . وهذا بالفعل هو ما قد حدث لأن هذين الشاعرين لم يكن لهما أى صفة كهنوتية ولم يكونا نبيين وإنما قدما صورة مهبذة منقحة لحياة آلهة الأولمب وهى صورة تعكس نفس المجتمع الطبقي الاقطاعى الذى كان هذان الشاعران ينشدان له . ولم تظهر فى الصورة الهوميرية أى ذكر للآلهة الشعبية التى ترمز لقوى الحصب والزراعة والطبيعة . ويمكن أن نلاحظ أن فى المنطق السائد فى الاساطير الأولمبية ما يبشر بالروح الوضعية العلمية الدنيوية التى سادت الفلسفة الايونية ، فهذه الآلهة الاولمبية لم تكن مطلقة السلطة أو الارادة وإنما كانت تخضع لقانون يسرى عليها كما يسرى على سائر كائنات الطبيعة والبشر إنه قانون الضرورة والقدر Moira الذى يقدر لكل شىء نصيبه وما يستحقه داخل القبيلة ولم يكن يجوز لأحد أن يتجاوز هذا القانون ولذلك فقد أشارت الكلمة . للقسمة العادلة ، كما كان للعقاب آلهة تتعقب من يتجاوز هذا القانون ، كذلك بدا لليونان أن عالم الآلهة لا يختلف عن عالم البشر وكان هذا التصور كما يذهب جومبرز^(٢) بداية لتصور القانون السائد فى عالم الطبيعة وعالم البشر .

كذلك يختلف من هذه الاساطير القلق الناجم عن العالم الآخر والتفكير فيه والاعداد له ولا يكون لارواح الموتى تأثير كبير على حياة البشر فى الدنيا وإنما تحيا الارواح فى هادس ، أقرب لاشباح باهتة اللون .

وتلبس الآلهة الاولمبية رداء النزعة الإنسانية فى كل شىء وتسقط عنها

(١) هيرودوت ٢، ٥٣ .

(2) Tho. Gomperz, les Penseurs de la Grèce 1,24

مهابتها الدينية لتجيا في خيال الشعراء والفنانين وتمهد الطريق للفلسفة الطبيعية الايونية ذات النزعة الوضعية الدنيوية وكثيراً ما نجد تفسيرات مجازية لهذه الآلهة تردها إلى قوى الطبيعة فابللون هو رمز الشمس ويزايدون رمز الماء والبحار وهيمايستوس رمز النار وهذا التفسير المجازي قد ظهر بوضوح في فلسفة الرواقين .

ولكن لما كانت هذه الروح الدنيوية السائدة في الاساطير الالهية لارضى النزعات الدينية فلا بد أن نشير إلى موجات وحركات صوفية النزعة متأصلة التدين تعود لتفزو الروح اليونانية من آن لآخر وتحبى عبادات آلهة حالت دون ظهورها الروح الاولمية وكانت هذه الموجات تظهر كلما تمكن الحكم الطغاة أن يصلوا إلى الحكم فيرضوا الشعب بنشر عبادة الآلهة الشعبية كما حدث في اثينا من بريستراتوس مؤسس الديمقراطية الاثينية .

لقد كان من اليسير على اليونان التخلص من الكثير من العادات والتقاليد الموروثة لانهم أمة حتمت ظروفها الاقتصادية القيام بالرحلات والتجارة والهجرة إلى مستعمرات كثيرة بعيدة عن أرضهم الأم وكانوا لا يأنفون من الاختلاط بالشعوب الأخرى والتعامل معها وكان روح البحث عن الجديد هي الروح الغالبة عليهم وصدق عليهم ذلك الوصف الذي أورده أفلاطون على لسان الكاهن المصرى الذى خاطب صولون المشرع في محاورة تيمائوس وأخذ يحكى له أقدم ما عرف من قصص وروايات عن الشعوب القديمة فيقول: « أى صولون إنكم أيها الاغريق لستم سوى أطفال، أطفال إلى الأبد والاغريق لا يشيخ، وعندما يستفسر صولون عن معنى هذا الكلام يجيبه قائلاً ، إن لكم نفوساً شابة لأنها لا تحوى أى أفكار قديمة أو صادرة عن التمسك بالقديم وليس بها أى علم عفا عليه الزمان .. لانهم قوم تميزوا بالتخلص من قيود الماضى وتحرر معهم الفكر وانطلق دائب البحث عن الجديد والطريف . وقد كان هذا الوصف طبيعياً بالنسبة

لقوم اعتمدت حياتهم على الأسفار وعلى الهجرة فعرفوا نسيبة الحقائق وتغيرها بتغير المسكن والزمان ومن هنا ذاعت عبارة كسينوفان: إن الاحباش يتصورون آلهتهم سمر البثرة فطس الانوف في حين أن التراقيين يتصورونهم شقر البثرة زرق العيون، ولو فكر البقر لتصور الآلهة على شاكلته .

ولقد كان لانتشار الألف بائية وتبسيطها للشعب آثار تساوى اختراع الطباعة في القرن الخامس عشر إذ سهلت المعاملات التجارية والسياسية ونشرت الثقافة والدلم بين الشعب وبعد أن انتشر وحل محل الشعر أشاد هرقليطس بالكلمة أو اللوغوس أما أفلاطون فقد اتخذ موقفا من الكتابة وضح في محاوره فايدروس إذا أرجعها إلى الإله تحوق المصرى ولكنه عدّها محاكاة متحجرة للكلام^(١) فشكك في أهمية هذا الاختراع الذى كان له أثره العظيم في تربية الشعب اليونانى .

ولقد تبلور التفكير العلمى الدينى فى الفلسفة الايونية وبلغت ملطية فى القرن السادس ق.م. درجة عالية من الازدهار الصناعى والتجارى فانتشرت بها صناعات الجلود والمعاد والصفوف والحديد واستخراج الزيوت والخبز والامماك وكان لها مستعمرات تتاجر معها وجد بعضها على ضفاف النيل حيث عرف حائط الملاطيين فى نقراطيس كما يروى استرابون^(٢) (strabon) .

كذلك نشطت فيها المخترعات العلمية ومن أشهر الامثلة لذلك ما ينسب إلى انكسيماندرس الفيلسوف الذى يعد من اشهر جغرافى زمانه وقد أيد بحثه فى الجغرافيا بوضع خريطة مشهورة للعالم القديم وهى الخريطة التى اصلحها هسكتايوس واريستاجوراس على حد رواية هيرودوت وقد تحدث عن مصر النيل وفيضانه وعن أصل الكائنات الحية وتوصل فى هذا المجال إلى نظرية فى التطور خلاصتها أن الجنس البشرى لم يكن فى بداية

(١) أفلاطون فايدروس ٢٧٥ .

(٢) Strabon XVII

أمره على نفس الصورة التي يرى عليها الآن والأغلب أنه نشأ في البيئة الرطبة وكان على شكل الأسماك وقد أخذ بهذه النظرية من معاصريه إكسثورافان فقد أيد النظرية بما شاهده من أثر على الصخور للحيوانات المائية المنقرضة أما فيثاغورس فقد حرم أكل السمك ولعل في هذا التحريم ما يكشف عن تأثير هذه النظرية في التطور .

وينسب لانسيمياندروس مخترعات آلية مثل الساعة والزواية
 Io Gnomon, l'horloge وقد ساعدت هذه المخترعات كلها في تحسين وسائل الملاحة البحرية .

ولقد انتقل العلم الطبيعي إلى أثينا في القرن الخامس ق . م وذلك إبان حكم الطاغية بريكليس الذي دعا الفيلسوف إكسثاغوراس وأيده في نظرياته . وقد انتهى تمسك إكسثاغوراس بالتفسير العلمي التجريبي إلى أن يصطدم بالفلسفة والمفكرين الذين أخذوا بالتفسيرات الغائية والدينية في عصره وقد حدث ذلك عندما وقع نيزك بالقرب من مكان إيجوس بوتامى ، فعلق إكسثاغوراس بنظرته في أن الكواكب مادتها الحجارة الملتهبة وأنها ليست مكان الآلهة ، من جهة أخرى روى بلوتارخوس⁽¹⁾ أنه قد حدث في يوم أن حضروا لبريكليس كبشاً ليس برأسه سوى قرن واحد ، وذهب العراف لامبون Lampon إلى أن هذه إشارة لانتصار حزب بريكليس على حزب ثيوكديدس ، أما إكسثاغوراس فقد أخذ يشرح رأس الكباش وانتهى إلى أن السبب في وجود قرن واحد هو تركيب شاذ في وضع المخ .

وقد كان تعليق بلوتارخ على هذه الحادثة كالآتي : « لقد ابتهج الجميع بتفسير إكسثاغوراس على الفور ، ولكن تفسير لامبون لقي نفس الترحيب ولكن بعد زمان أي بعد أن طرد ثيوكديدس من الحكم وأمسك بريكليس بكل مقاليد

(1) Plutarque Pericles . 6. 46 . A. 16.

الدولة . والواقع أن الفيلسوف الطبيعي قد نظر إلى السبب أما العراف فقد نظر إلى الغاية ، فهمة الاول هي أن يفسر كيف الأشياء أما الآخر فيبحث في الغاية منها ويعرف كيف يتنبأ بمعناها .

وكذلك يتضح أنه منذ القرن الخامس ق . م وعى الأغريق التفرقة بين التفسير العلمى والتفسير الغائى ذلك التفسير الذى ساد الفلسفة بعد القرن الرابع وقد وضع أفلاطون هذا الاتجاه الغائى فى محاوره فيدون حين ذكر التفسير الآلى المادى ونسبة لانكساجوراس .

وعلى الرغم من تمسك الفلاسفة السابقين على سقراط بالتصورات العلمية إلا أنهم ظلوا متنافذين وإن قورنوا باطباء المدرسة الابقراطية لأنهم مالوا إلى تعميم الفروض الفلسفية وهذا مالا حظه عليهم ابقرات رئيس المدرسة الطبية فى القرن الرابع ق . م يقول فى مؤلفه المسمى بالطب القديم « وتشير أبحاثهم إلى الفلسفة مثل أبحاث أنباز وقليس وغيره من الفواكتبا فى الطبيعة ووصفوا نشأة الانسان وكيف ظهر إلى الوجود ومن أى العناصر يتركب ، ولكن رأى أن جميع ماكتبه هؤلاء الفلاسفة الطبيعىون لا يتصل بالطب أكثر مما يتصل بالنقش والتصوير .

وظهرت مجموعة الأبحاث الابقراطية ما بين القرنين السادس والخامس قبل الميلاد . وكان تاريخ الطب اليونانى يرجع فى الأصل إلى كهنة اسكلابيوس إله العلاج Aesculapius ولا بد أن يكون أطباء . مدرسة أبقرات أو مدرسة قوص COS قد استفادوا من ملاحظات هؤلاء الكهنة الذين كانت تعاليمهم سرية . كذلك استفادت هذه المدرسة الطبية بأراء كثير من الفلاسفة أمثال القمايون الفيثاغورى وهو الذى اكتشف العصب البصرى . ولتنهى إلى أن المنح هو مركز الاحساس وكذلك عرف فيلولاولوس Philolaus الفيثاغورى وأنباز وقليس الذى طبق نظريته فى العناصر الاربعة على العلاج وقال بالكيفيات الأربع ، ومن مصادر

الطب الابوقراطى مدربو الرياضة البدنية وخبرتهم فى علاج الكسور وانتقال
العظام وبناء الاجسام⁽¹⁾ .

وعلى الرغم من اعتماد الاطباء الابقراطيين على الملاحظة الحسية العادية
وقصور الأدوات المستعملة إلا أنهم توصلوا إلى نتائج ذات قيمة علمية كبيرة
وأظهروا منها علميا سليما فهم لم يدخلوا فى أبحاثهم أى أثر للتفسير الاسطورى
أو للتعميمات المجردة والتزموا فى أحكامهم بالدقة العلمية . ومن أحكامهم المأثورة
بالنسبة لعلم الطب قولهم إن العلم والخبرة محتاجان لتواصل الاجيال ذلك لأن
الفن طريقه طويل أما الحياة فقصيرة . وهم الذين أدخلوا فى الطب ضرورة احترام
أخلاقيات المهنة كما اشترطوا على الطبيب النزاهة بالقسم الابقراطى .

ومن أمثلة الأبحاث المتوارثة من المجموعة الابقراطية بحث عن الهواء والمياه
والاماكن وهو بحث علمى يبين أثر هذه العوامل على الصحة ويأخذ بفكرة
انكسيماندروس فى نشأة الأحياء فى البيئة الرطبة ، ومن أمثلة هذه الأبحاث أيضاً
كتاب الأوبئة Epidemica وفى هذا البحث حديثهم عن مرض الصرع Epilepsy
وكان يعرف باسم المرض الإلهى أو المقدس وكان القدماء يفسرون مصدره
تفسيراً دينياً إذ يتصورون أن الآلهة تحمل المريض ولكن البحث الابقراطى
فى هذا المرض ينتهى إلى رأى آخر فيقول المؤلف الذى لا يستبعد أن يكون هو
أبقراط نفسه :

« يبدو لى أن هذا المرض ليس أكثر الوهية من غيره إذ لا بد أن له علة طبيعية
شأنه شأن غيره من الأمراض الأخرى ويظننه الناس الهيا لأنهم لا يفهمون أسبابه
ولكن إذا جاز لهم أن يسموا كل ما لا يعرفونه الهيا فلن يكون للأشياء الالهية
نهاية » . كذلك لم يدخلوا فى أبحاثهم أى أثر للتفسيرات العامة المجردة واستبعدوا
التفسير بالحر والبارد والرطب واليابس واستطاعوا أن يقدموا مثلاً المنهج العلمى
التجريبي القائم على الملاحظة والخبرة والتفسير العلمى .

(1) Farington, Science in antiquity P. 91 .

الاتجاه التأمل في المعرفة وحدوده

تميزت المعرفة عند فلاسفة ايونيه والسفسطائيين على وجه العموم بانها مشاهدة للحياة وعناية بالخبرة العملية ومحاولة لجمع المعلومات hystoira عن العالم والحياة الانسانية .

لذلك فقد كان النظر العقلي Theoria يعنى في بداية الامر حب الاستطلاع الذى دفع بأمثال هكتايوس وصولون وهيرودوت والرحلة والاسفار لجمع المعلومات وليكونوا نظارة مشاهدين للعالم .

ومن أجل النظر ومشاهدة العالم بعث أفلاطون تلاميذ الأكاديمية ومشرعى المستقبل إلى السفر إلى البلاد الأخرى ليشاهدوا ويشرعوا وسماهم بالنظرين^(١) .

لكن كلمة النظر Theoria اتخذت معنى آخر في اللغة اليونانية إذ انصرفت إلى التأمل العقلي المجرد عن المشاهدة الحسية وساد هذا المعنى التأمل بوجه خاص في الاتجاه الدينى ولدى أصحاب الاسرار الصوفية في اليونان على نحو ما يظهر خاصة في الفيثاغورية وسليمتها الايلية ثم ساد الفلسفة الأفلاطونية ومن تأثر بها. وأصبح الأمل منهجاً للمعرفة مخالفاً كل الاختلاف للمناهج التجريدية والعقلية ودعوة الانصراف عن العالم الخارجى وتحول إلى حال من أحوال النفس عندما تواجه الوجود بمعناه المطلق لا الوجود المحسوس وهى حال تنبو عن الوصف واللغة وتلجأ إلى الرمز .

ويختلف تفسير معنى التصوف بحسب الدارسين والمفسرين غير انه من الواضح ان الاختلاف بين التصوف والتأمل هو اختلاف في الدرجة وذلك لأننا لو رجعنا لأكثر تفسيرات التصوف شيوعاً نجد أنه يتطلب عادة ثلاث درجات أو

(١) القوانين الفصل ١٢ فقرة ٩٥٠ .

مراحل هي مرحلة الطهارة Purgation ثم الاشراق أو التأمل العقلي Illumination عند العارفين المتأملين ثم مرحلة الاتحاد أو الجذب Ecstasy أو Union . فخبرة التصوف رغم أنها شديدة التنوع إذ منه التصوف العقلاني والمنطقي على حد تفسير برتراند رسل (المنطق والتصوف) ، وهذا واضح عند اليونان مثل بارمنيدس وهيجل ومنه التصوف اللاعقلاني غير أنه في النهاية يتجه إلى الفناء عن الذات فيما يعلم عليها ويسمو عنها . وفي هذا الطريق يلجأ المتصوفة إلى وسائل مختلفة منها الصلاة والطقوس وهي جميعا سبل مؤدية إلى تنقية الباطن وتوجهه إلى الاتصال بالالوهية^(١) .

ويلخص المؤرخ الهندي كريشنان هذا الطريق بالمراحل الثلاث

Purification, Concentration, Identification

ويصف فريد الدين العطار هذه الطريق من بدايتها إلى نهايتها وهي رحلة اجتياز لوديان سبع وذلك في كتابه منطق الطير .
وإلى الخلاص من العوائق أو الطهارة .

وإلى الحب

مرحلة التأمل ورؤية الله في كل شيء

وإلى المعرفة

حين تستغرق النفس في الحب الإلهي

وإلى الاستغراق

حين يصل التأمل إلى الألوهية

وإلى الوحدة

حين تنبهر النفس

وإلى العجب

حين يمتزج النفس بالله^(٢)

وإلى العدم

والتأمل Contemplation الصوفي هو استعمال قوة نظرية في اتجاه معين

(1) F. C. Hoppold, *Mysticism* Pelican.

(2) Ibid.

مخالف للاتجاه السائد عند عامة الناس وهو يقتضى التفرقة بين طريقين من النظر إلى العالم نظر يتم بالفكر الاستدلالي بالتحليل والتصنيف كما يسير أكثر العلماء والفلاسفة وطريق يتجه إلى ما هو مستتر خفي سبيله الباطن وإدراك الوحدة وراء الكثرة .

ويختلف هذا التأمل الصوفي عن الفكر الاستدلالي وعن الملاحظة الحسية لأنه لا يجعل عنايته التطبيق العملي ولا السيطرة على عالم الطبيعة الظاهر . وإنما يتجه إلى عالم مثالي يقوم مقام الواسطة بين الإنسان والعالم الطبيعي — وعادة ما يكون هذا العالم عالماً لا سيطرة مباشرة للإنسان عليه وإنما هو عالم الإرادة الإلهية أو عالم الروح أو عالم المثل العقلية .

والعلم التجريبي يختصر الطريق حين يستبعد هذه الحلقة المتوسطة بين رغبات الإنسان وغايته لأنه يتجه مباشرة إلى التأثير على العالم الخارجى وتغيير الواقع وهنا يظهر الارتباط الضرورى بين الأسباب ومسبباتها وهو عالم القوانين العلمية أو عالم الضرورة وهو عالم الاغريق فى نظرتهم الدنيوية Secular إلى الأشياء وهو الذى ساد أساطيرهم الأولمبية خاصة فى تصورهم للقانون الحتمى الذى ينظم سير الأحداث كلها ويسرى حتى على الآلهة حين يحدد للآلهة وللإنسان حدود أعمالها وهو ما يعرف باسم الـ Moira .

وكانت الفلسفة الفيثاغورية أول من جعل من التأمل العقلى وسيلة للطهارة الروحية ذلك لأن التأمل العقلى حين يتجه إلى العالم العقلى فإنه يتجه إلى عالم ثابت خالد ، ومن هنا كانت المعرفة التأملية عند الفيثاغوريين طريقاً للحياة الفكرية أو حياة الفلسفة أو محبة الحكمة .

وقد عدت الفيثاغورية بهذا التأمل العقلى حركة إصلاح للأسرار الأورفية⁽¹⁾

(1) Cf. Cornford, *From Religion To Philos.* p 198.

ففي حين كان عباد الاله ديونيسوس يمرون بالخبرة الدينية الانفعالية أثناء الطقوس ويشاهدون مراحل حياة الاله وعذاباته تخلصت الفيثاغورية من طقوس ديونيسوس وجعلت من النظر والتأمل المجرد بديلا لهذه الخبرة الجماعية الدينية واستبدلت بهذه الخبرة النشاط العقلي المستقل عن الخبرة الجماعية وجعلت للعقل الفردى القدرة على التأمل الهادى المنفصل عن تجربة الجماعة وعن المظهر الانفعالى الذى كان يؤدي إلى المعرفة ولكن عن طريق المعاناة كما يقول اليونان .

وإذا كانت الفيثاغورية قد قدمت أول صورة من صور التأمل النظرى إلا أنها لم تنته في هذا التأمل إلى التفرقة الحاسمة بينه وبين المعرفة عالم الظاهر وكثيرا ما لجأت الفيثاغورية إلى تفسير الظاهر المحسوس تفسيراً عقلائياً وكان للفيثاغوريين نظريات في الفلك والموسيقى والهندسة واعتمدوا في هذه النظريات على المشاهدات والملاحظات التى تعتمد على الحواس .

لكن التأمل المجرد عن العالم المحسوس وجد خير مثال له في فلسفة بارمنيدس الايلي ذلك الفيلسوف الذى يصفه رسل (في كتابه التصوف والمنطق)^(١) بأنه تصوف منطقي ظهر عند كثير من المتصوفة الميتافيزيقيين من يوم بارمنيدس إلى هيكل وتلاميذه المحدثين وأساسه هو أننا لا نعرف اللا وجود وما لا نعرفه ليس موجودا أو بمعنى آخر الموجود هو وحده المعقول .

والاتجاه السائد في فلسفة بارمنيدس يتضح منذ البداية على انه بمن تأثروا كل التأثير بالأسرار الدينية وأشهرها عند اليونان الأسرار الاورفية .

ويظهر الطابع السرى في تعاليم بارمنيدس لأن المعرفة عنده قد اتخذت شكل أسرار لا ينبغي أن تذاع على الجمهور وهو نفس الطابع الذى اتسمت به الفيثاغورية التى اعتبرت المعرفة بالعدد سرا من الأسرار التى تفسر به حقيقة السكون ويقال

(1) Russell. Mysticism & Logic Pelican. p 14

إن هيباسوس من ميتاموبتيوم Hippassus de Metapontum قد قذف به إلى البحر لأنه أفشى بعض الأسرار الخاصة بالجندر الترييكي للعدد ٢ فالمعرفة قوة تأثير على الوجود لا ينبغي أن يتحكم فيها إلا الخاصة .

وقد كان الانتماء إلى المدارس الفلسفية السرية والجماعات ذات النحل الصوفية يتطلب اختبارات قاسية للمريدين أو المرتادين لهذه الأسرار ولهذا يقول أفلاطون في الجمهورية لا يجب أن يمتلك هذه المعرفة إلا الفلاسفة أي المرتادين لهذه الأسرار (الجمهورية ٥١٩ د) .

ومن المعروف أن الانتماء لهذه الجماعات لم يكن مسموحا به للأجانب ولا للعبيد في ذلك الزمان .

ولقد كانت أكبر ثورة على هذه النزعة السرية هي ثورة السوفسطائيين الذين يمثلون طبقة السراة والأغنياء الذين وصلوا بحكم قوتهم الاقتصادية إلى مراكز النفوذ في ظل الديمقراطية الأثينية هؤلاء المعلمين هم الذين عملوا على تفنيد الأسطورة القديمة في وجود عالم روحاني أو عقلاني هو المقصود بالتعاليم السرية، لذلك فقد كان وراء نظرية السفسطائيين في تعميم العلم على الجمهور نظرية في الوجود أساسها رفض فكرة نفس للأشياء أو نفس للعالم وهي النظرية المعروفة لدى القدماء باسم الـ animisme لهذا يمكن أن نقول بأن السفسطائيين كانوا يدعون إلى علم دنيوي في مقابل العلم الديني أو السري ولم يكن لهم بالتالي مدرسة تسهر على حماية الأسرار وأمكن لهم أن يصلوا إلى المنهج التجريبي والدفاع عن نظرية حسية في المعرفة ورفض ما كان أفلاطون وأسلافه من أصحاب الأسرار يقولون به من وجود نفس للعالم .

ويعتبر بارمينيدس الأيلي أهم شخصية استمد منها أفلاطون اتجاهه التأملي والميتافيزيقي بل أول فيلسوف أثار مشكلة المعرفة على أساس التمييز بين الحقيقة

والمظهر في الوجود .فعامة الناس من غير المرتادين للأسرار هم الذين يكتفون بالظن *doxa* في حين ان المرتادين الذين يصلون الى لب الحقيقة هم القادرون على فهم النفس أو الجوهر وهو وجود ثابت وخالد وليس كما يتصوره الفيثاغوريون نقاطا تحدد فراغا لا نهائيا إنه كل متصل يتصوره على شكل مادة وإمكانه وجود متعال على الإدراك الحسى ولا يفهم هذا الوجود إلا من ارتاد الأسرار على نحو ما يقول في مقدمة قصيدته التى تبين له أن الآلهة قد كشفت له النقاب وبكثير من الرموز التى تؤكد هذا الطابع السرى وقد تأثر بارمينيدس فى قصيدته بتيوجونيا هيزيود التى ترد فيها نظرياته على شكل أسرار توحى بها الآلهة من بنات زيوس الى الشاعر، أما بارمينيدس فيصف رحلته إلى المعرفة بقوله إن العربة ذات الجياد قد حملته عبر البلاد إلى موطن الآلهة بنات الشمس واطلمته على الأسرار وهذا هو طريق الحق الذى لا يعتمد على أى معرفة حسية بل أداته هى التأمل العقلى والخالص وأما طريق عامة الناس بمن يأخذون بالمظهر ويقبلون ظواهر الوجود الحسى من التجزئة والحركة فهؤلاء سيذلهم هو الظن وليس الحق.

ومن الجائز أن هذا النقد ينصرف أيضاً إلى رأى الفيثاغوريين الذين قالوا بالوحدات المنفصلة كتفسير لحقيقة الوجود وهذا ما يرفضه بارمينيدس لأن الحق متصل كل كروى كما يقول ويلجأ بارمينيدس إلى رموز الصوفية من حيث الإشارة إلى المعرفة بالنور وإلى الجهل بالظلام ووصف الأعين والأذان واللسان بأنها كلها مضللة^(١).

واطلعت الآلهة على طريق الحق حيث فتحت له الأبواب ليعلم الحقيقة الأساسية التى هى أشبه ما تكون بكوجيتو ديكارت وهى انه طالما يفكر فهو يفكر فى الوجود^(٢).

(1) Parm . Fr. VII, 4, 5 .

(2) Il Pense donc Il est .

إنه الوحيد الواحد المستمر الذى لم ينشأ ولا يفنى ولا ينقسم ولا يتحول وهو الذى يصل إليه فى النهاية التأمل الميتافيزيقى الذى يستبعد الخبرة الحسية وهو الجانب الذى تلقاه أفلاطون عن بارمنيدس وجعله محط إعجابه وتقديره إلى حد أنه لم تسنح فرصة لذكره إلا وأشاد به وأضاف إليه من صفات الاجلال والاكبار ما لم يحط به أحدا من السابقين فهو بارمنيدس الكبير Soph. 237 وهو أبونا بارمنيدس Parm. 271 وبارمنيدس البجل Theet. 183 .

يتضح مما سبق أن بارمنيدس الايلى ينفرد عن باقى معاصريه بأنه المثل الاثم للتأمل الميتافيزيقى رغم ما يمكن أن يظهر من طابع نظرى تأملى عند الفيثاغوريين ومعاصره هرقليطس وما أخذ به الجميع من نزعة حيوية واتجاه إلى إفتراض نفوس فى الأشياء المادية هى التى تطورت فيما بعد لتسكون نظرية أفلاطون فى نفس العالم . ولدى بارمنيدس تتضح أهم خصائص وسمات فكر المتصوفة وهى فى رأى برترند رسل تتلخص فى أربعة نقاط أولها التمسك بالحدس فى مقابل المعرفة الاستدلالية التى ينتقل فيها العقل من خطوة إلى خطوة أخرى تدريجيا وهى تقابل المعرفة الحسية وتمثل عند بارمنيدس بطريق الحق وطريق الظن .

ثانيا : الاعتقاد فى حقيقة ثابتة خفية وراء الظواهر المدركة بالحواس وهى مخالفة كل الاختلاف للظاهر ولها فى أغلب الأحيان صفات الحق والخير والجمال وتمثل عند بارمنيدس فى الوجود المستمر للعنصر الإلهى أو الروح وراء المظاهر الحسية .

ثالثا : القول بوحدة الوجود ورفض التجزئة والكثرة ، وهذا واضح عند بارمنيدس فى تمسكه بأن الوجود واحد فى مقابل الكثرة وإذا كان أفلاطون قد رأى أن الحقيقة متعددة فى المثل إلا أنه قد وحد المثل فى إطار مثال الخير .

رابعا : إنكار حقيقة الزمان وهذا نتيجة لإنكار الحركة ويتبع ذلك رفض التفرقة بين الماضي والمستقبل واعتبارها تفرقة وهمية ويقول جلال الدين الرومي في مشوى : الماضي والحاضر والمستقبل يخفيان الله عن أنظارنا .

خامسا : يرى أكثر الحدسيين والميتافيزيقيين أن الشر هو مظهر وليس حقيقة.

ويعقب رسل على إمكانية وجود طريقين للمعرفة طريق الحدس وطريق العقل بقوله المتصوف بتفضيله طريق الحدس على طريق العقل إنما يمثل موقفا من الحياة وليس طريقا للمعرفة تمدنا بنظرية عن العالم يمكن أن نصدقها ، والميتافيزيقا تمدنا بالعاطفة التي تكسو الأشياء بالحب والجمال بما في ذلك عملية البحث العلمى المضنى إلا أنها عاطفة وليست معرفة .

وعلى رأس من دافعوا عن طريق الحدس فى العصر الحديث الفيلسوف الفرنسي برجسون فهو صاحب التفرقة المشهورة بين طريقين للمعرفة طريق العقل وطريق الحدس . والحدس على حد تعريفه هو التعاطف العقلى Intellectual Sympathy فى حين يدور العقل حول الأشياء ولا يصل إلى معرفة إلا ما هو نسبى نجد أن الحدس يتغلغل إلى لب الحقيقة وينفذ إلى جوهر الوجود فهو لا يقف عند النسبى وإنما يصل إلى المطلق .

ويرى برجسون فضلا على ذلك أن العقل ما هو إلا مجرد قوة عملية وملاكمة تنفيذ الإنسان فى تحقيق حاجاته العملية وهو من ثم ليس المصدر السليم الذى يؤدى إلى تكوين المعتقدات الصادقة عن حقيقة الموجودات ، أما الحدس فهو المعرفة اليقينية التى يمكن لها أن تبلغ الحقيقة . وخير مثال للحدس معرفتنا بذواتنا كما أن الحدس له القدرة على إدراك ما هو أصيل وما هو جديد ، إنه قوة الكشف والاكتشاف .

غير أن رسل يعقب على هذه النظرية بقوله إن إدعاء برجسون بأن الحدس يدرك الجديد هو خطأ لأن القوة التي تكشف الشيء الجديد هو قوة الحواس وليس الحدس لأن الحواس هي التي تمدنا دائماً بالمعلومات الجديدة وهي التي تضيف إلى معرفتنا الحقائق المكتسبة .

والحدس هو إرتقاء الغريزة في الكائن الحي وهو يفيد مثل الغريزة في مواقف الدفاع عن النفس والصراع من أجل البقاء . ولذلك فالاقرب إلى الاحتمال ألا يكون الحدس هو طريقنا إلى الحضارة العلمية وإنما العقل الذي يخلصنا من الغريزة ومن العاطفة فيما يرى برتراند رسل .

« طبيعيات » الرواقين

مصطفى لبيب عبد الفنى

« لان الازل الخالد بالواقع موصول تكون لسيرة عظماء

الناس كل القيمة في ان نجبا في النور »

وفاءً لذكرى مضيئة تبدد ظلمات نفسى منذ أكثر من عشرين عاماً ،

وفاءً لذكرى دروس حكمة خالدة لا ينضب معينها ولا ينفد عطاؤها ،
دروس يبقى منها :

— أن الفلسفة تنوير ووعى بالحرية وتمجيد لكرامة الإنسان ،

— وأن إستقامة القصد وخلوص النية مطالب للفهم الصحيح ،

— وأن المشاركة في تقدم المعرفة عمل أخلاقي خالص ،

— وأن الفلسفة إلتصاف للحقيقة وتعاطف معها ومحبة لها ، وليست عدواناً

أحمق أو صخباً أجوف أو زعامة زائفة ،

— وأن الإنسان هو القيمة الوحيدة الباقية تعلو كل الاشياء بالغاً ما بلغت

من سطوة وبريق ، وأن « الثراء » الحقيقي في العطاء الدائم لا في الأخذ المضيق ،

— وأن الحكمة سعى وليس إستلاكاً ، وأنها ضالة المؤمن ، وأنها لا

تضيق بثثرة المتعثرين المجاهدين فد يحالفهم اللفظ فلا يخطئون الطريق .

وفاءً لمن كان يرعى جرأتنا على الحوار في حنان نادر وتوجيه سليم ،

وفاءً لذكرى عثمان أمين — الأب والأستاذ والصديق — وقد

كان سفره النفيس عن « الفلسفة الرواقية » هو أول ما طالعناه من

آثاره الشوامخ — تُسجل هذه الخطرات عن الرواقين ، ملتقى حبنا له كانت

فلسفتهم حياة وحياتهم فلسفة .

وما أظننا على الوفاء بقادرين ، ولعله أن يشفع في العجز حبنا الكبير ، وأتينا

بهديه مهتدون .

تعد الفلسفة الرواقية في ذاتها ، وفي صورتها التي ظهرت بها عند الشراح المتأخرين مصدراً عظيم الشأن لجملة من أفكار الفلسفات الدينية اللاحقة في المسيحية وفي الإسلام على السواء . ولا نعدو الصواب إذا اعتبرنا الفلسفة الرواقية ذات تأثير على الفلسفات اللاحقة لا يقل بحال ما عن تأثير فلسفة أفلاطون وأرسطو . وأهميتها التاريخية ، باعتبارها وسيطاً لنقل أنضج الأفكار الفلسفية اليونانية ، لا تقل أيضاً عن أهميتها الموضوعية في حد ذاتها . وربما أمكن القول إن أغلب محاولات التوفيق بين كثير من أفكار الفلسفة وحقائق الوحي — في فلسفات العصر الوسيط — قد وجدت معيماً لا ينضج في آراء الرواقيين عن « الناموس الالهي » ، و « القدر » ، و « التدبير » ، و « العناية » ، و « حرية الإرادة » .

إن النظر إلى مهمة الفلسفة من حيث هي « عزاء » ، و « خلاص » ، و « دفاع » عن كرامة الإنسان بما هو إنسان ، والسعى إلى تحقيق المثل الأعلى في الوفاء بمطالب العقل قيمٌ باقية وإن تباينت أحكام المؤرخين بشأن فلسفة الرواق من النقيض إلى النقيض .

ويدفعنا إلى الاهتمام بالرواقيين إشارة المؤرخين المسلمين إليهم ووفوفهم على طرف من أفكارهم ونفاذ بعض هذه الأفكار إلى البيئات الفكرية في الإسلام — وبخاصة عند المتكلمين من معتزلة وأشاعرة — إلى الحد الذي أصبح معه أثر الرواقيين على بعض مفكرى الإسلام ، وبخاصة في المسائل الأخلاقية واللاهوتية ،

مساوياً إن لم يكن أبلغ من أثر المشائية والافلاطونية.⁽¹⁾ ونحن نجد ذكراً صريحاً لتعاليم الرواقية في مؤلفات أمثال الشهرستاني ونفح الدين الرازي وابن رشد وغيرهم .

والرواقيين أثر واضح في مناحى الفكر الفلسفي من طبيعيات وإلهيات إلى أخلاق وسياسة ، ولهم موقف خاص بهم متميز عن موقف كل من أفلاطون وأرسطو وأبيقور . ولن نعدم في آرائهم — بالقياس إلى آراء السابقين — أصالة وتجديداً للفكر الفلسفي تمثل في تعبيرهم الصادق عن روح عصرهم وفي استلhamهم للتقليد اليوناني الذي مثلته المدارس السابقة .

* * *

ومبعث إهتمامنا بالفلسفة الطبيعية على وجه الخصوص — مذهب إلهي أعلام الرواق — بدءاً من زينون — من أن الطبيعيات أساس المعرفة وأن المنطق أداتها والأخلاق غايتها . ولئن غلبت عليهم عناية بالأخلاق واعتبروا الفضيلة علماً — شأنهم في ذلك شأن سقراط — فإن الخير الحقيقي يتلخص في أن يعيش المرء وفقاً للعقل أو الطبيعة . والفضيلة التي هي الخير الأعظم والعزاء الوحيد تستوجب من الحكيم أن يحصل أقصى ما يمكن من معرفة وثيقة بالكون .

(1) O. , Amine , « La stoïcisme et la pensée Musulmane , »
La Revue Thomiste , No. I, 1959, P. 82.

وأنظر أيضاً عن أثر الرواقيين في المتكلمين بوجه خاص ، وأثر بعض آرائهم فيما ورد متفرقاً ضمن مذاهب الإسلاميين كتاب : F. , Jadane :

L' influence du Stoïcisme Sur la pensée Musulmane »
p. 137 , 293 , Dar EL — Machraq , Beyrouth , 968 .

وأيضاً : « الشهرستاني » : « الملل والنحل » ، على هامش الفصل ج ٣ .

على أننا لن نقف عند أعلام المدرسة الرواقية ، وهم كثر ، واحداً واحداً ، وإنما سنعرض لجملة آرائهم دون تخصيص ، وذلك لندرة المصادر التي تسمح لنا بالتمييز بين آراء الرواقية القديمة — تلك التي تنسب إلى زينو وكريسيبوس — وبين آراء تلاميذهم ، ونظراً لأننا نجد — غالباً — في كتابات المتأخرين عند كليمنت الاسكندري وسيكنوس امبريقوس وشيشرون وبلوتارك وسينسكا ويمبليخوس وأفلوطين وشراح أرسطو المتأخرين تعليقات أو اقتبادات موجهة إلى النظرية الرواقية كما هي دونما إشارة إلى مؤلف بعينه^(١) ، ومن هذه المصادر ما هو رواقى ومنها ما هو غير رواقى .

* * *

لعل مفتاح فهم فلسفة الرواق يمكن إبتداء في التعرف على طبيعة الموقف العقلى فى نهاية القرن الرابع ق.م. وحيث كان بعث المثالية هو العامل الحاسم . لعقده أفلاطون أنه قد حل المشكلة الفلسفية — بنظريته فى المثل — وفض اشكالات الميتافيزيقا عند السابقين ، وأسس اليقين الأخلاقى والعلى على السواء واحتلت العلة الخاتمة مكان الصدارة فى التفسير . كما نُظر إلى المثال — أو القوة المحمّدة والمشكلة لأشياء هذا العالم — باعتباره متجاوزا الواقع إلى الماورا-وسابقاً

(١) سنعتمد فى عرضنا لتعاليم الرواقين على النصوص الموجودة فى طبيعة

Jean Brun , « Les Stoiciens » , Textes Choisis, Presses universitaires de France, Paris, 1959

وعلى النصوص التى جمعها « سامبيورسكى » , Sambur-ky وأوردها فى ذيل

كتابة القيم عن « الفيزيقا الرواقية » , و « Physics of the Stoics » .

Routledge & Kegan Paul London. 1959

وأيضاً نرجع إلى الدراسة الممتعة التى قام بها

« The Meaning of Stoicism » , ونشرت بعنوان :

Martin Classical Lectures, vol. XXI , Harvard University Press, 1966.

في وجوده على وجود الأشياء . واحتلت الطبيعة المادية دوراً ثانوياً في مخطط أفلاطون ، على حين أصبح لها في لسق أرسطو وفهمه المثالي للعالم أهمية أكبر بكثير . لم يعد الكلّي قابلاً وراء الظواهر بل أصبح كامناً مباطناً يحدو الأشياء الواقعية شوقاً إليه . فالطبيعة — فيما يرى أرسطو — هي في ذاتها طبيعية غائية ، وبهذا وحده يمكن أن نفهم معنى الحدوث والتغير ، ودور الإله في العملية الزمانية قاصر على التوجيه والتحريك على نحو ما يواجهه القائد جيشه .

ولم يرض أتباع أرسطو وخلفاؤه عما تبقى — في مذهب المعلم الأول — من نعمة خافتة من أنغام المثالية . وانتقد ثاوفراسطس Theophrastus تصور أرسطو للرغبة . وحجته في ذلك أن الأشياء إن كانت ترغب في تحقيق خيرها فينبغي أن يكون لديها على الأقل حياة ونفس وإحساس . وما يؤلف الكون Cosmos ، إذن ، هو قوته الحية . والحقيقة الأولى في مسيرة الفلسفة ليست في للمادة أو الصورة أو في العلاقة القائمة بينهما ولكنها بالأحرى حقيقة الحياة ذاتها . وعلى هذا النحو تم دحض مثالية أفلاطون ومثالية أرسطو على السواء . ومن ناحية أخرى تمت هذه المهمة على أسس إبستمولوجية أيضاً : فالكلبيون — الذين تلقى زينون تعاليم — كانوا « إسميين » nominalists وأنكروا وجود الكلّي . ولجأ خلفاء أفلاطون المباشرون في الأكاديمية إلى الإدراك الحسي الذي يدرك ما بين جزئيات الواقع من عنصر مشترك . وما أن ينفضى جبل واحد حتى تقع الأكاديمية فريسة للمذهب الشكي Skepticism ويحل التقدير والاعتراف بسلطان الوقائع محل المذهب التجريبي الحذر عند أرسطو — ذلك الذي حاول أن يحقق التوازن بين « الخبرة » والتفكير . وأصبحت السيادة في الفلسفة للمذهب الطبيعي naturalism والمذهب المادي materialism .

في نهاية القرن الرابع رُسم للشروع الفلسفي برنامج جديد . ولم يكن هذا المشروع مختلفاً في أسسه عن ذلك الذي قدمه يسكون في مطلع العصر الحديث : من حيث تأكيده على الخبرة وعلى الحياة وعلى « هنا » أكثر من توكيده الما وراء .

وتبنى زينون للمذهب الطبيعي والمذهب المادى لم يكن استثناء للقاعدة بل كان بالأحرى منسجماً مع ما كان يعد صحيحاً على وجه العموم (١) .

* * *

لم يكن هناك شك عند زينون في أن ما يوجد هو الأشياء الفردية ، وفي أن العالم عبارة عن أجسام ممتدة في المكان والزمان ، والعالم هو الحقيقة الواقعية التي يلزم تفسيرها والتي تقبل التفسير خلافاً لما يزعمه الشكاك . وفي أن كل ما يوجد إنما هو مادة من نوع ما ، غير أن الأشياء الفردية ليست مجرد مادة إذ أن كل شيء هو واحد وكثير في آن واحد ، هو آلف من أجزاء وارتباط يُضفى على الأجزاء الوحدة . وفي كل صنوف الموجودات يتجلى مبدأ منظم لها هو في المادة اللاعضوية من قبيل الليل disposition وفي المادة العضوية (النباتات والحياة) من قبيل الطبيعة وفي الإنسان هو النفس Soul . وسلطان هذا المبدأ المنظم يمكن أن يوصف باعتباره حركة متسابة تلقائية . في كل شيء يوجد نوع من التوتر أو النغم الذي يشكل العلاقة بين أجزاء مفرد ما خلال زمان تواجد واستمراره وحتى نهايته .

إن كل ظاهرة ، إذن هي في حالة من حالات وجودها ، الفضل لقوة يمكن أن تقارن بالـ *essentia particularis affirmativa* عند أرسطو . ولا ينبغي تصور هذه القوة على أنها شيء لا مادي ، بل على أنها نوع من البذور التي يصدر عنها الجسم ، هي نوع من النار أو النفس *pneuma* الرقيقة التي تفرض النسبة للمعينة والشكل الذي يكون الشيء بسبيل أن ينطبع به . لكل ظاهرة إذن جانبان المادة وتحديداتها أو تخصيصها ، ولكن طالما أن الرواقين يسلون بأن هذين المبدأين ماديان بمعنى ما فكيف تصور إذن اجتماعهما معاً ؟ يجيب الرواقيون بأن هذين الجانبين يتداخلان دون أن يفقدوا ذاتيهما . والتعبير الميتافيزيقي عن

(١) L, Edolstein, p, 19 – 22

هذا هو أن البديهية القائلة بأن جسمين لا يمكن أن يشغلا نفس المكان في نفس الوقت لا يمكن اعتبارها بديهية صادقة . فالجسم يمكن أن يتحرك خلال جسم . والحقيقة أنه وإن تعرض الرواقيون للسخرية من أجل رأيهم هذا فإنه يمكن القول بأن ذكرتهم هذه ليست أكثر الغاذا من الزعم بأن الظواهر تحاكي مثلا أو تشارك فيها أو من الزعم بأن الحدوث تحقيق لوجود أزل و كلى .

والمبدأ المنظم المسك هو العنصر الإلهي في الأشياء ، وهو الذى يحرك العالم في مجموعه وهو كائن حتى أيضا . فالعالم ، مثله مثل الأشياء الفردية ، مكون من أجزاء تتماسك وتتآزر وترابط بالتعاطف ، وبالتعاون العضوى في الكائنات بمختلف صنفها : في النباتات وفي عمل الجسم البشرى وفي تعاقب فصول السنة كل شئ إذن إلهى بمعنى ما من حيث هو مادي⁽¹⁾ وأصل الأشياء وماهيتها نابعة من ذاتها وهى ليست مجرد حالات خاصة لقانون عام . فالعالم يُفسر تفسيراً طبيعياً خالصاً ومادياً خالصاً دون اللجوء إلى عوامل خارجية مفارقة . ولقد أصبحت ظاهرة « تفرد » individualisation الأشياء مركز البحث الفلسفى ، فيما يبدو ، عند الرواقيين .

لكن ماذا عن تأثير الأشياء بعضها في البعض الآخر ؟ إن فعل الأشياء بعضها في البعض الآخر حوادث تحدث على السطح مكونة اللحظات العابرة في تاريخها ، والتي تجعلها تسلك في مسالك معينة دون تغيير في طبيعتها .

التصور الرواقى مماثل تماماً للتصور التجريبي الحديث عند هيوم ومل عن حوادث events الكون ، إلا أنه يبقى بالنسبة للرواقيين الاعتقاد في الوجود الجوانى وإعتبار القوة المكونة له ذات اتصال أبدي . في هذا التصور تنقلب النظرة الأفلاطونية الارسطية رأساً على عقب ، إذ ليس الحدوث عند الرواقيين مشاركة في صور أزلية ولا تحققاً لمبادئ مطلقة ولكنه الواقع الأبدى ذاته .

(1) Ibid, p. 22—24

وصوّر المنطق الرواقى ذلك أفضل تصوير — وقد كان المنطق جزءاً جوهرياً من الفلسفة وكان له متضمنات مادية أكثر منها صورية .

فى الفلسفة الرواقية يحل مفهوم تتابع الحدوث محل مفهوم الوجود الجوهري (وجود الجنس والفصل) فى المنطق الأرسطى . والمنطق الرواقى يُعنى بالضرورة أكثر من عايتة بالوجود الجوهري ، فالعلم ليس هو معرفة العام بل معرفة الضرورى : الارتباط الضرورى بين المفاهيم التى تتضمن التحدد المطلق . إن لكل شىء علة على الرغم من أن العلة تبقى أحياناً خبيثة عنا وقد نعلق أحكامنا على الموجودات ^(١) ، ومع ذلك فهناك علة ، ضرورةً ولا شىء يترك للصديقة . وإذا لم تكن العلة قد وجدت بعد فسوف توجد مستقبلاً .

من الملاحظ أن هذا أكثر مما قال به أفلاطون وأرسطو ولم يذهب حتى ديمقريطاس وأبيقور إلى أبعد من ذلك . وترتب على هذا عدم الاقرار ببداية للتفسير العلى : طالما أنه ليس هنالك علة تكون هى حقا العلة الأولى ^(٢) . وهذا فيما يتضح لنا أكثر مما اعترف به أفلاطون وأرسطو . إنه التصور الحديث العلمية الذى لا يسلم بنهاية لسلسلة العلل والمعلولات .

* * *

انتهى مذهب أبيقور — فيما يختص بقانون العلمية وتفسير الظواهر — نهاية مؤسفة حينما تحلّى عن تراث ديمقريطاس . وفى هذا الشأن تميزت المدرسة الرواقية بمعالجة فريدة فى جوانب عدة . وإن كان الخلط بين العلم والفلسفة شائعاً عند المدرستين إلا أن الأساس اللاهوتى للرواقية ساعد بالفعل فى توضيح المشكلة ، على حين كانت فلسفة أبيقور ، وبوجه خاص عقده الدينية ، عنصراً

(1) Arnim, II , fg . 937 — 975 ff. (L. Edelstein, P. 28) .

(2) Arnim, II Fg. 944 . (L. Edelstein, P. 29)

ضاراً في هذا الخلط. ولقد أدت فكرة اللوجس Logos الذي يسرى في الكون كله عند الروائيين إلى تصور الكون باعتباره متصلاً $a \text{ Continuum}$ كل أجزائه في تفاعل دينامي . وفكرة الدينامية هذه في مفهوم الاتصال تجعل من النظرية الرواقية واحدة من الاسهامات العظيمة الاصلية في تاريخ المذاهب الفيزيائية ، والتي تتجاوز بمضمونها حدود الفكر الفيزيقي الخالص (١) .

في هذا النصور إحتلت العلية مكاناً هاماً . وعلى النقيض من اللاهوت الابيقوري الذي أعنى الآلهة من الواجبات المرهقة في عوالم الحركة الازلية ، بحيث لا تكون هنالك أى مسؤوليات ملقاة عليهم بازاء ما يحدث في الكون سوف نجد الرواقية تستوى بن الآلوهية والعناية السامية التي ترعى كل شيء في جميع الأزمان (٢) . ومع أن كل شيء في العالم خاضع للضرورة أو للقضاء والقدر إلا أنها ليست ضرورة عمياء ، بل هي ضرورة عاقلة ، لأنها قانون اللوجس ، والعناية الإلهية قد دبرت العالم أحسن تدبير . وكل حركة في الكون إنما تنبئ عن حكمة عالية لا محل فيها لتخطيط المصادفة ، أو الكيل الجراف ، إذ القضاء المحتوم في الوقت نفسه عناية سامية تنشد الخير أبداً (٣) . وما يذهب إليه أبيقور من أن خلق العالم وتدبيره مهمة شاقة تنافي السعادة الإلهية ، إنما هو في نظر الرواقيين رأى سخيف ، فليس الله من العاطلين بل إن طبيعته هي النشاط الاسمي . . . وفكر الله يرعى الكون ويمه من على نظام العالم ، ويدبر الاشياء جميعاً على مقتضى قواعد الكمال ويحمل من الكون تحفة رائعة الجمال ، ويسهر على بقاءها وصونها . . . والحقيقة أننا لا نمل الاعجاب بما في العالم من ترتيب

(1) Sambursky, - Physics of the Stoics -, P. lXI, Routledge & Kegan Paul, London, 1959.

(2) Sambursky, - The Physical World of the Greeks -, P. 169 .

(٣) عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ، ص ١٧٧ .

فائق، ونظام بديع ، ولا بما في حركات النجوم من إنتظام والفراد ، ولا بما بين
الأجزاء التي ينتظم فيها هذا الكل العظيم من الانسجام والاتساق ،^(١) وربما
يذهب البعض إلى أن هذه الأفكار الرواقية نشأت عن التصور الغائي للطبيعة
عند أرسطو : تصور أن كل شيء يسعى إلى الأفضل والأكمل ، وربما يصدق
هذا إلى حد ما ، ولكن القول باستمرار « النهاية » من جهة والتعقيد الكامل
للحوادث الكونية من جهة أخرى أدى في الوقت نفسه إلى التوحيد بين العناية
وبين السلسلة الازلية للعلية وبين القدر والتقت الغائية مع الحتمية . هنا نلاحظ
هذا الموقف المتناقض : فالمدرسة الرواقية التي هي مدرسة دينية أصلاً تصبح
الورث الشرعي لتصور ديمقريطس عن الضرورة الميكانيكية والخصم اللادود
لمحاولة ايقور الإفلات من العلية بالحيلة^(٢) .

(١) المرجع السابق ص ١٨٧ ، ١٩٤ ، ٢٧٤ .

(٢) كانت المفاهيم الجوهرية للقانون الطبيعي في الفترة السابقة على الرواقين
هي مفاهيم « الضرورة Ananke/necessity والعلية و aitia , aition, cause » .
ويظهر مفهوم الضرورة — على سبيل المثال — في الفقرة الشهيرة المنسوبة إلى
ليوسيبوس Leucippos : « لا شيء يحدث عشوائياً وكل ما يحدث فإنما يحدث
بالفعل وبالضرورة . » (Diels, 67 B2) والـ Ananke تمثل هنا القانون
الطبيعي . ولقد كانت الفلسفة الطبيعية عند اليونان ومنذ زمان طاليس تفسيراً
موسماً للرأى القائل بأن الحوادث الكونية تخضع لتعاقب منظم وتستبعد من ثم
أى خروج على قاعدته . والحقيقة القائلة بإمكان تحقق الخبرة المنظمة اتخذت
برهاناً منظماً على وجود العلية . وغياب العلية يصبح ممكناً فقط لو كانت جميع
الظواهر عاجزة عن أن توجد وجوداً دائماً . ولولم يكن للعلية وجود لحدث
كل شيء بطريق « الصدفة » (Sox., Emp.,pyrrh. hyp , 111,18 ,
Adv.Math Ix,202) . واستخدم أرسطو حجة مماثلة ليبرهن على إنتهاء الطبيعة —

.

= إلى مملكة الغايات (Phys., 198 b 10) . وسيطرت العلة العائية عنده على بقيمة أنماط العلل الأخرى . وفي العلة « الفاعلة » التي يحددها أرسطو بأنها « مبدأ أول للتغير » يمكننا أن نرى إيماءة إلى وظيفة القانون الطبيعي من حيث هو أداة للكشف عن الروابط العلوية في الطبيعة ، كما أن بعض جوانب العلة الصورية ، من ناحية أخرى ، وفكرة النسبة العددية مثلاً تحتوى على نواة لفكرة الصياغة الرياضية للقانون الطبيعي ، (Phys., 194 b 27, Metaphys., 1013 a 28) . وبينما كانت صورية أرسطو ضعيفة الأثر في توضيح فكرة العلوية توضيحاً شاملاً دقيقاً فإن الطب العملي كان ، قبل عصر أرسطو بزمان طويل قد مهد الطريق لتطور أكثر من خلال التطبيق العملي للتشخيص والتعليل . والبرهان المريض على هذا يتضح لنا من رسائل أبقراط : فالملاحظة الكلينيكية يجب أن تشتمل على « إعلان للماضي وتشخيص للحاضر وتنبؤ بالمستقبل » . هنا لدينا وصف للاتجاه العلمى أساسه الحتمية . والكلمة المستخدمة للدلالة على « العلة » في كتابات أبو قراط هي كلمة Aitia عادة ولكن تظهر الـ Ananke أحياناً بمعنى مرادف . و (Hippocr., Airs, waters, places, XXI .) وتبين مقالة « الطب القديم » لنا بوضوح كيف يؤدي الطب العملي إلى قلب المشكلة : أى مشكلة العلوية ، مباشرة ، وكيف يواجه الصعوبات الناشئة عن تعقد العلل وكثرتها وعن التأخر الزمانى للمعلول عن العلة كما نجد دحضا صريحاً لما يسمى باللاعلية أو التلقائية Automaton في مقالة أخرى منسوبة إليه بعنوان : « الفن » . De arte, 6 . بالفحص الدقيق تحتفى التلقائية لأن كل شيء يحدث سوف يظهر على أنه يحدث بفعل شيء من الأشياء . وهذا يبين لنا أن التلقائية مجرد اسم ليس له وجود واقعى . « والذي يجعل للطب وجوداً واقعياً في الحقيقة هو أن يعمل عمله من خلال شيء مامن الأشياء » ، وأن نتائجه يمكن

آمن الرواقيون بسيادة مبدأ العلية وقالوا إن هذا الكون واحد ، يشتمل على كل من هو موجود ، وهو محكوم بمبدأ حى فعال وعافل يمسك بالإمام الألى لسكل ما يوجد ولكل ما من شأنه أن يتابع فى نظام معين . والأحداث الأولانية علل لتلك التى تتلوها ، وعلى هذا تكون جميع الأشياء مرتبطة فيما بينها بعضها ببعض الآخر . وبالمثل لا يمكن لآى حادثة من الحوادث أن تكون منفصلة عما سبقها من حوادث ولا تكون مرتبطة بواحدة منها . فن كل شىء حادث يتلو شىء آخر معتمد عليه بالضرورة بما هو علة له ... لا شىء يحدث فى الكون بدون علة لحدوثه ، ولا يوجد شىء منفصل أو منعزل عما حدث من قبل . ولو وجدت حركة من الحركات فى الكون بلا علة لانفطرت عقده ولما ظل متماسكاً بعد ذلك فى وحدة محكومة بنظام ثابت ، إذ لابد أن يكون لهذه الحركة علة ، بالضرورة . وطبقاً لرأيهم تكون الحادثة اللامعلولة مساوية فى الحقيقة لما هو مستحيل شأنه فى ذلك شأن الخلق من العدم (وهى الفكرة التى ظلت غريبة تماماً على العقل اليونانى) . د وإذ تسود نفس الظروف لعل ما وللأشياء المترتبة عليها ويستحيل أن تكون النتيجة مرة على هذا النحو ومرة أخرى على ذلك النحو فى بعض الأحيان ، وإلا لوجدت حركة من الحركات بلا علة ،^(١) و د ينبغى على

= توقعها ، ونجد متابعة لهذا التقليد الإبغراعى عند د جالينوس ، بعد ذلك بستائة عام . إن النظام الطبى للملاحظة المتكررة للأعراض عند المرضى وربط هذه الأعراض بالعوامل السائدة قبل حدوث المرض وفى وقت حدوثه ، كل ذلك ساعد على ظهور النظرية الرواقية فى العلية .

أنظر — P : 55 ، « The Physics of the stoics » ، Sambursky

(١) Alexander Aphrodisiensis « De Fato » ch . 22
، P. 191, 30 F. (Sambursky, P. 130) .

المرء أن يعتقد بأن اللا وجود لعل من العسل شيء مستحيل،^(١) والرواقيون يتابعون التصور اليوناني للطبيعة من حيث ثبات الأنواع وثبات الخصائص والطبائع . فكل ما يحدث لابد وأن يحدث على وفاق مع طبيعته الوعية ولا يمكن أن يحدث على نحو آخر . والأشياء جميعاً تحدث بضرورة حتمية لا بالقوة Force لاستحالة أن يتحرك ما هو طبيعي على نحو ما في حالة من الحالات وعلى نحو مختلف في حالة أخرى ... ونفس القانون يصدق على الجمادات ويصدق أيضاً على الأحياء^(٢) لكن الملاحظ هو أن فكرة القانون أوه السئية الطبيعية ، تحل محل الصورة النوعية ، أو الماهية ، التي قال بها سقراط وأفلاطون وأرسطو . وقد أدت هذه النقلة الهامة بالرواقيين إلى صياغة منطق إستقرائي مغاير للمنطق الأرسطي ، ونوشك فيما يرى بروشار — أن نجد عند الرواقيين تمييزاً للصيغة العلمية الحديثة التي ينص فيها على إطراد مجرى الطبيعة^(٣) .

والاصطلاح الأساسي لقانون العلية في الفيزيقا الرواقية هو «القدر» Fate الذي أُستخدم في التراث الاغريقي القديم ، كتعبير عن معنى الضرورة وأصبح الآن وبخاصة في أعمال «كريسبوس» مرادفاً للعلية . والقدر الرواقى مرادف كذلك للإلحجام الكوني الشامل sympathie Universelle الذي يوحّد بين الكائنات وهو سلسلة العلل ، والنظام والرباط الذي لا يند عنه شيء ولا يفلت منه شيء^(٤) . والتلقائي ، أو ما يحدث بلا علة ، لا وجود له مطلقاً لأن كل ما يحدث ينبغي له أن يكون ناتجاً عن علل يحتمها القدر بالضرورة^(٥) . وإذا

(1) Sextus Empiricus, « Adv. Math. », IX, 203 (R. G. Bury — Loeb classical library, London, 1939 — 57, 4. vol.)

(2) « De Eato » Ch 13, P. 181, 13 ff.

(٣) عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ، ص ١٣٦ .

(4) Plutarque, « Desop des philos. », I, 28 (J. Bruu, p. 62)

(5) Plutarque , « De Repugn. stoic. » 23 (J. Bruu, P. 62) .

كانت نواميس الطبيعة ضرورية لا تتبدل فذلك لأن الرواقين يرون فيها أثراً من آثار الحكمة العالية ، ومظهراً من مظاهر العقل الكلى الكامل . ومعرفة هذه النواميس على نحو ما تكشف عنه التجارب هي بمثابة معرفتها على ما هي عليه أى من حيث هي ضرورية . والعقل الإنسانى إذْ يدرك هذه النواميس إنما يدرك ذاته ضمن العقل الكلى الشامل .^(١)

وقد حفظت لنا المصادر المناخرة عدداً من المصطلحات الرواقية التى تعبر عن القدر ومن ذلك ما اقتبس السكناج من أقوال كريسيبوس فى رسالته « عن القدر » : « القدر هو عقل السكون » اللوجوس ، « ، أو عقل الحوادث التى تحدث وفقاً للعناية ، أو عقل ما حدث وما يحدث وما سوف يحدث » . واصطلاح العقل هذا نجده من قبل فى عبارة ليسبوس . « بالعقل وبالضرورة » (ديلز ٦٧) . ويتأكد الرباط الوثيق بين الأشياء لإرتباطها له صفة الدوام لا التغير أو « الانحراف » فى كتاب كريسيبوس عن « العناية » حيث يظهر القدر على أنه النظام الفيزيقي الذى يحفظ للعلاقات القائمة بين الأشياء ثباتها^(٢) .

ومع أن تأكيد مبدأ « العلية » لا يتضمن مباشرة تأكيد « القدر » — إذ أن مبدأ العلية يعنى فقط عن عدم وجود حوادث بلا علة ، فإن نظرية « القدر » تذهب إلى أبعد من هذا بكثير فهى تؤكد الوحدة المطلقة للعللة المتصلة الأزلية ، وتؤكد الارتباط الوثيق الذى لا ينفصم بين كثرة العلل^(٣) .

(1) Sambursky, « The physical world ... », P 177.

(2) Brehier, E. « Chrysippe », P. 83 Felix Alcan, Paris, 1910.

(٣) عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ص ١٢٧ .

(٥) « اللوجوس » عند الرواقين لا ' يعد المحتوى الموضوعى للمعرفة أو القصد المفروض على المادة من أعلا ، ولكنه قوة تشكيل الأشياء على النحو الصحيح . والعقل فى مفهومه العادى معضد للفعل أو بالأحرى لنظام الفعل =

== المؤدى ، للصيغة Formula والنسبة . العقل هو مبدأ النمو . ولم ينس الرواقيون المفهوم السقراطي للوجوس والذي يربط معنى المعرفة بالقدرة على الفعل . وربما تكون التخصيص الميزة للوجوس الرواقى واضحة في نظرتهم عن تتابع الحدوث الأبدى ، وعودة العالم من جديد بعد إنهياره المحتوم . وإن كان للوجوس عند أفلاطون يخلق عالماً واحداً هو أفضل العوالم الممكنة فعند الرواقيين يوجد عالم واحد فقط ، ولهذا السبب فحسب يكون هو أفضل عالم ممكن ، وينتج عن هذا أن أفضل العوالم يكون أزلياً .

وينبغي أن يكون واضحاً وضوحاً كافياً أنه لا يوجد بالنسبة للرواقيين هدف حقيقى للوجوس . إن العقل لا يريد شيئاً سوى التحقق . هناك بالقطع مقاصد لسياسة : عدد النجوم مفيد بالنسبة للسكون (Arnimi, 11, Fg. 1150) والطبيعة تفعل أشياء بعينها من أجل الجمال لأنها تحب الجمال وتبغض القبح . Arnim, 11 Fg. 1152. والسكون يوجد من أجل الانسان (Arnim, 11 Fg. 1152) والسكون يوجد من أجل الانسان والله ، الذى يسكن الكون . لا شيء من قبيل العبث (Arnim, 11, Fg 1146) لكن كل ذلك صحيح من خلال عملية النمو ذاتها ، دون أن يكون ثمة غرض اسمى أو هدف أشمل مجرد التحقق هو القيمة الوحيدة . ليس هناك ما يوجد وراء الأشياء وليس هناك شيء يوجب كونها كذلك . العالم واقعة فجأة ، مجرد واقع لا أكثر ولا أقل . تلك كانت الحقيقة المرعبة للطبيعة ، وهى الحقيقة التى تكتشف لفكر القرن الثامن عشر والتاسع عشر .

أنظر : (L Edelstein , P. 32 — 33)

ويلاحظ « برييه » أن حل كريستوس لمشكلة القدر يجعله بعيدا عن معنى الحتمية كما تتصورها الآن، ذلك أن كريستوس يرى أن كل الحوادث محكومة كلمة بعلم سابقة . ولكي يفسر لنا ذلك يضرب مثالا بحركة دوران الاسطوانة : فدوران الاسطوانة لا يكون محكوما فقط بالدفع المعطاة لها من خارج (العلة السابقة) ، ولكنه يكون محكوما أيضا بطبيعة الشكل الإسطوانى ذاته . وهذه العلة الأخيرة ، التي تستقر في الفاعل ذاته ، هي العلة الكاملة والاساسية . والقدر يكشف فقط عن أن هذه العلة لا تحدث مطلقا دون عون من علل ثانوية (والتي هي العلة السابقة) . ويؤكد كريستوس تصاحب وتأزر طرفي العلة . . . فالقدر يظهر بالآخرى بما هو الترابط المنسجم للحوادث المتتابعة وبما هو رباط العلية⁽¹⁾ .

إن تصور القدر الرواقى، شأنه شأن النصور السابق في مذاهب فلاسفة اليونان، لم يرق إلى تصور القدر في الأديان الكتابية . والفرق الواضح بين التصورين راجع إلى تأكيد الأديان لفكرة الخلق من العدم، ذلك الخلق الذى يشمل العلل الثانوية كما يشمل العلل الأولية سواء بسواء وبحيث تصبح طبائع الأشياء بما لها من خصائص ثابتة رهن إرادة قضاء أزل حدد لها مسارها من قبل .

* * *

في معرض النقد للنظرية الرواقية ، يبين أفلوطين أن ما يذهب إليه الرواقيون — من اعتبار الأشياء التي توجد تكون مرتبطة بتلك الأشياء الموجودة قبلا — فيه قضاء على العلم ، وهو في هذا يتفق مع أفلاطون وأرسطو ، ذلك أنه لا توجد

(1) Ibid, p 196-195.

وأنظر أيضا : عثمان أمين (الفلسفة الرواقية) ص ١٧٢ — ١٧٣ .

وقائع أبدية مطلقة على حين يرى الرواقيون في نظريتهم التعبير الاسمي عن الكون بما هو تغير متصل وضروري . .

ولقد حكم موقف الروافيين فروضهم الفلسفية العامة واستبصارهم الذي تلقوه من الاجيال السابقة ومن المنثور الجديد الذي اكنسبه الفكر الإنساني في عصرهم أو قبل عصرهم بزمان قصير . فالحقيقة العلمية القائلة بأن عالم الإنسان هو عالم نظام وقانون وضوابط قد تقررت من خلال البحث العلمي في القرنين الخامس والرابع ق.م. وأسست علوم الرياضيات والفلك والبيولوجيا . واحترم الرواقيون — كما احترم أفلاطون وأرسطو من قبل — هذه العلوم . ولم تكن الرواقية — كما هو زعم البعض^(١) — مضادة للزعة العلمية .

ناهض الرواقيون اعتبار النظام الكوني نتاج المصادفة والقوى الميكانيكية واعتبروا ما يذهب إليه الابيقوريون — من تفسير الكون على أنه راجع إلى مجرد التقاء ذرات المادة — غير مجد بالمرّة ، ونبذوا المذهب الذري ، وإن لم يؤدّبهم هذا إلى أن يعتبروا الجوهر المكون للعالم غير مادي ، والنقوا في أنسكارهم مع « يسكون » ، وربما كانوا أكثر اتساقا منه عندما عزوا النظام إلى قوة كامنة في الطبيعة ، إلى البذرة أو الاصل واعتبروه في قلب الأشياء في نظامها الخاص بها .

(١) راجع في ذلك مثلا :

جورج سارتون : (تاريخ العلم) — الفصل الثالث والعشرون من الترجمة العربية ، دار المعارف بمصر ١٩٧٠ . (ط . ثانية) .
وحقا اطرح كليانثس النظرية الهيليوسنترية (Arnim, I fig, 500) التي قال بها أرسطارخوس ، ولكنه فعل ذلك لدواعي ميتافيزيقية . ولقد رفض يسكون لسق كوبرنيكوس ، وشعر أفلاطون وأرسطو بالحرية في إثبات النظرية التي اعتبرها متفقة مع الحقيقة الفاسفية .

ومن المؤكد أن الرواقية لم تكن فلسفة مادية بالمعنى العادى للكلمة ، بل كانت hylozoism بمعنى ما . وربما لا يكون من الإسراف أن نقارن دينامية الرواقية بالتطور الخالق عند برجسون ووثبته الحية élan vital : فشكلانفس يتحدث عن الـ vis vitalis (Arnim, I Ig. 504) . ومن المهم أن نتذكر أن دينامية الرواقية ليس فيها إنجاز لغايات جديدة في سير العملية الرمانية ذاتها كما أن الحياة ليست تعبيراً عن إرادة خالقة . والعالم الرواقى ليس عالماً مفتوحاً ولكنه عالم مقفول نهايته كبدايته ، أو هو عود على بدء^(١) .

* * *

ويمكن تلخيص انجاز الرواقين بالقياس إلى إنجازات السابقين فيما يتعلق بالمعرفة العلمية بالكون في النقاط التالية : —

(١) أنهم قاموا بتحليل أكثر دقة ونفاذاً لعلاقة العلة والمعلول تحليلاً يقترب من فكرة القانون الطبيعى ، ووسعوا نطاقها لتصبح نموذجاً حتمياً عاماً .

(ب) كان الرواقيون من خلال تأويلهم للتكهنات والتنبؤات أول من يقرر بوضوح علاقة القانون العلمى بالاستقراء Induction .

(ج) أنهم بحثوا في فكرة الممكن وعلاقته بالضرورى .

(د) أنهم حققوا أول انتقال من الفكر العلى إلى الفكر الوظيقي ، functional ؛ فالمعلول يمكن التعبير عنه باعتباره د فعلاً^(٢) ، وعلى حين أن الفاعلية أو الحركة في لسق أرسطو ليست لإعلة واحدة من بين فئات أربع

(1) L. Edolstein, p. 29—37.

(2) Samburaky, «physics of the stoics», p. 52—53.

نجد أن السمة الأولى للنظرية الرواقية هي اعتبار العلة مطابقة للفاعلية المحركة ،
أى التوحيد بين العلة وبين الفاعلية المحركة . فالعلة هي فقط ما يفعل . والمادة
القابلة التى تمارس هذه الفاعلية نشاطها من خلالها ليست علة من العلة ولكنها
شرط ضرورى فحسب^(١) . وظاهر أن الرواقين يريدون أن يستعمضوا بالفاعلية
اللاموسة ، فاعلية الوجود الواقعى عن تلك الفاعلية المثالية ، فاعلية الصورة
الأرسطاطليسية^(٢) . وفى هذه النظرية الرواقية أكثر من مجرد تغيير فى المصطلح .
فنحن لا نستطيع أن نتكلم هنا عن عليّة للمادة بنفس المعنى الذى نجده فى فلسفة
أرسطو . ولئن كنا نجرؤ على القول عند أرسطو بأن المادة فاعلة حتى وإن لم تكن
ترقى لتصبح المبدأ الحقيقى للتغير والحركة فإنها عند الرواقين فاعلة عديمة الحركة
وقابلة للتأثر دون مقاومة .

وفى الفلسفة الرواقية تكتمل معالم نظرية فى العلية تتحدد فى القول بأن
كل شيء قابل للفعل والتأثر بالفعل إنما هو جسم^(٣) ، والمكان والزمان شروط
ضرورية لكل ارتباط علّى^(٤) . وبما أن الحوادث الفيزيائية تنتقل عن طريق فعل
قريب (إما باتصال مباشر للأجسام أو بواسطة النفس فإن هذا يصدق كذلك

(1) Brehier, E, «Chrysippe», p 129

(٢) عثمان أمين الفلسفة الرواقية ، ص ١٥٣ .

(3) Sextus, Emp, «Adv. Math.», VIII, 263,

(إن الشيء لا يكون حقيقيا ، عند الرواقين ، ما لم يكن جسمانيا . فكل
علة هي عندهم جسم من الأجسام ، وكل حقيقة هي جسمانية ولا وجود إلا للجسم ،
وما لا جسم له فلا وجود له . هذا هو الأصل الذى قامت عليه فلسفة الطبيعة
عند الرواقين ولو كان الله لا جسميا فكيف يؤثر فى جميع الأجسام التى يتألف
منها العالم .

عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ، ص ١٥٣ — ١٥٤ .

(4) Clemens Alex., «Stromat.», VIII, g (Arnim, 11, 349).

على علاقة المعلول بالعلة . (والاتصال صلة أساسية لعلية ، فالمثل أجسام تؤثر في أجسام أخرى إما عبر متصل مكاني أو من خلال مجال نفسي ^(١) . وطبيعية هذا الفعل يمكن أن يوصف على الدوام بأنها حركة .

في النظرية الرواقية عن العلية نجد أنفسنا أمام تناول جديد مخالف لارسطو ولكل السابقين عليه . فن الصياغة المهمة ، أ هي علة ب ، يصبح التعريف الرواقى هو : أ علة المعلول س الحاصل لـ ب ، . ووفقا لهذه العبارة لمعتبر الرواقيون العلة عملية متصلة في جسم من الاجسام وليكن أ ومؤدية إلى تغير حاصل في جسم آخر وليكن ب . والمسار الذى تتخذه العملية والاتجاه من أ إلى ب هو تعتبر عن الصفة الثانية للعلية عندهم بالاضافة إلى صفة الاتصال ونعنى بها السبق الزمانى ^(٢) . ويمكن أن نعتبر من أيجاد كريسيبوس ما يذهب إليه من أن العلية عند القدماء لا تنضم من مطلقا تسلسل الحوادث ، لانهم تمثلوا العلل باعتبارها موجودات فاعلة ، ومستقلة بعضها عن البعض الآخر ، بحيث تؤدي دورها على مسرح الكون ، على التابع أو معاصرة ، على نحو ما يؤدي الممثلون أدوارهم كل منهم في انفصال عن الآخر . هذا النصور للعلية هو في رأى الرواقين تصور سلبى ناف لوحدة الكون ^(٣) .

وترتب على هذا نتائج بالغة الأهمية ، فن تجسيد الرواقين للمثل ^(٤) وضعوا في الاعتبار تعدد العلل ، طالما أنه في السياق المعقد لظواهر الطبيعة يُرَد تصور

(1) Simpl, «Categ.», 302,31 (Samb.53).

(2) Samburaky, Physics . . . , P. 53 .

(3) Brohier, E. « Chrysippe », P. 185 — 186 .

Plotin , « Enneades », II, 4 , 1. : (٧) أنظر في ذلك

Hippolytus, « Philos. », 21, 1, (Arnim, 1, 153 — J. Brup, P. 57) .

الجسم الوحيد المؤثر في جسم آخر إلى مجرد تجريد . وعن طريق إدراكهم لهذا التعدد وصلوا إلى صياغة لقانون العلية إنتقلت إلينا عن طريق الاسكندر الافروديسي . يقول عنهم : « من زاوية تعدد العلل فهم 'يسلبون' بأنه عندما تسود نفس الظروف — بالنسبة — لعلة من العلل وما يلزم عنها من نتائج فيستحيل أن تأتي النتيجة أحيانا على نحو معين وأحيانا أخرى على نحو آخر ، وإلا لا يمكن أن توجد حركة ما من الحركات بلا علة »^(١) . هذه المسئلة تقترب بشكل ملحوظ من فكرتنا الحالية عن العلية : فنحن اليوم على وعى بأن القانون العائى في معناه المحدد يمكن أن ينطبق على أنساق تعزل عزلا تقريبا بحيث نجعلها خاضعة لتتابع الحدوث . وعلى هذا أمكننا القول: لو أن الحالة ١ تؤدي إلى الحالة ٢ ، فإن الحالة ٢ ، المائلة تماما للحالة ١ ، سوف تؤدي للحالة ٢ ، المائلة تماما للحالة ٢ . وقصور التعريف الرواقى ناتج عن أن تصور العزل الصناعى وتتابع الحدوث المتعمد والمقصود ، وكلاهما انبعثا نتيجة « للتجريب المنظم » ، لم يكونا معروفين في العلم الاغريقى . ومهما يكن من شئ ، فعلينا أن نلاحظ أن العبارة الرواقية التى تقرر ببساطة : حيثما تعودا للظهور فيجب أن تتبعهما أيضا ، هى أول عبارة نحفظها عن العلية تقدم لنا عنصر تكرار الحدوث وقابلية إحداث ٢ من ١^(٢) . ويتضمن هذا إمكانية التنبؤ بالحوادث المستقبلية، والاتقال من العلية إلى الحتمية ، إلى مفهوم القدر *fato, hoimarmeno*

ومن الجدير بالملاحظة أن بعض الاعتراضات التى أثبتت ضد الصياغة العادية لمبدأ العلية في الأزمنة الحديثة قد أثبتت من قبل في العصور القديمة فيما وجه من انتقادات إلى الرواقيين . والمثال البارز نجده في كتاب « عن القدر » للاسكندر

(1) Alex. Aphr, De Fato, 192, 21.

(2) Sambursky, « Physics... », p. 54.

الافروديسي^(١)، فالتابع المنظم بين ا و ب لا يقوم على سند كاف ، د فنحن لا نرى أن كل الحوادث التي يتبع بعضها بعضا تحدث بسبب ما يسبقها . . . فلا الليل حادث عن النهار . . . ولا الصيف حادث عن الشتاء ، . على أنه الصافا للرواقين يمكن القول بأنهم كانوا سوف يحتجون بما احتج به الاسكندر ، ففي حالة تتابع الشتاء والصيف يكون برهانهم عليه هو ارجاع التغيرات الفصلية إلى حركات الشمس^(٢) .

وعلينا أن نركز انتباهنا على الجملة الأخيرة في قانون العلية عند الرواقين تلك التي تشير إلى « الحركة التي لا علة لها » ، والتي هي موجبة فيما يظهر ضد الفكرة الايقورية عن الانحراف التلقائي للذرات والذي لا علة له ... مثل هذه الحركة التي لا صلة لها بعلة ما من العلل acausal لا يمكن تصورها في العالم الرواقى المحكوم « بالاتصال » ، والذي لا يمكن أن نضيف إليه شيئا أو أن نطرح عنه شيئا . ونتيجة لهذا انقاد الرواقيون إلى التوحيد بين العلية الصارمة وبين نوع معين من مبدأ « الحفظ » Conservation للمادة الموجودة : « فهم يقولون إن حالة ما لا علة لها تشبه خلقا من عدم ex nihilo وهو ما يستحيل تماما »^(٣) . وفي هذا اشارة إلى نظرية حفظ الوجود التي صاغها الذريون^(٤) ، والتي تستبعد كل خلق من العدم ، كما فلمس مخالفة الرواقين « للانحراف الذرى » الايقورى . إن حذف حلقة واحدة من حلقات سلسلة العلية سوف « يؤدي بالضرورة إلى تحطيم السكون فلا يظل بعد محكوما بنظام واحد وخطة واحدة »^(٥)

(1) Alex. Aphr , De Frto, 194, 25.

(2) Diog. Laert , VII, 151.

(3) Alex. Aphrod., « De Fato », 192, 14 (Sambur p 56).

(4) Diog. Laert , IX, 44.

(5) Plotin, « Enneads, III 2., Samb., « Physics, « p 57.

ونتيجة لهذا استبعد كريسبوس أى « مصادفة » أو « تلقائية » : « فلا يوجد شيء من قبيل الافتقار إلى علة ، أو من قبيل التلقائية ، وبالنسبة لما يُسمى بالدوافع العرضية التي ابتدعها البعض ، فهناك علة خبيثة توجد بعيداً عن أنظارنا من شأنها أن تحدد الدافع في اتجاه معين » (١) . واعتبار المصادفة علة خبيثة على هذا النحو فكرة رواقية تدعمها نصوص كثيرة (٢) . وفي ذلك يقول الإسكندر الأفروديسي : « إن تأكيد المصادفة بما هي علة غامضة بالنسبة للعقل الإنسانى ليس تقريراً عن طبيعة [انطولوجية] للمصادفة ، ولكنه يعنى أن المصادفة علاقة خاصة تربط الناس بالعلة ، وعلى هذا فإن نفس الحادثة تبدو لواحد على أنها مصادفة ولا تبدو لآخر بما هي كذلك ، ومرجع الأمر هو ما إذا كان هذا الشخص يعرف العلة أو لا يعرفها ... ولو كانوا يقصدون تعريف المصادفة بأنها غموض بالنسبة لأولئك الذين يجهلون العلة ، فسوف تكون كل عمليات العلم والفن ، طبقاً لهذا التعريف ، مصادفة للجاهل وغير الماهر . إن من لا يكون نجاراً لا يعرف قواعد النجارة ، وغير الموسيقى لا يعرف قواعد الموسيقى ، ولا يعرف قواعد الفن غير الماهر الحبير ؛ لأن المهارة تعنى معرفة العلة » (٣) .

فالرواقيون الذين يعتقدون أن كل شيء يحدث بالضرورة وبالعناية — فيما يرى « بونيوس » — يحكمون على الحادثة العلية لا وفقاً لطبيعة المصادفة ، بل طبقاً لجهلنا ؛ فما يعتبرونه علية إنما هو ذلك الذى على الرغم من حدوثه بالضرورة،

(١) Plut , « De Stoic. repugn. » , 1045 C. (Samb p 57 .

(٢) أنظر على سبيل المثال :

(Arnim, II, 966, Simpl' « physics » , 331 , 3. , Alex. Aphro. « De Fato » , 174, 2, Alex. Aphr. « De anima, 179, 6, Boethius, « In De Interpretatione » , 11. p. 194 (Samb. p. 135.)

(3) Alex. Aphr. « De anima, 179, 6

ليس معروفا للناس،^(١) . وفي هذا ما يذكرنا بالصياغة الصارمة التي نجدها عند
لابلاس في العصر الحديث .

* * *

في الفيزيكا الرواقية تحليل نافذ للمنهج العلمى الذى إما أنه يقوم على الموضوع
الخاطئ، أو يكون ممزوجاً بغير قليل من الخرافات . ولقد سرت إلى المذهب
الرواقى عناصر قوية من المعقولية اشتملت عليها دعاوى التنجيم والسكهازة
والتنبؤ بالغيب على أساس عقلى، وكيف اكنشفوا فى الرموز والعلامات التى
يستعملها العرافون المنهج الاستقرائى — حيث يكون التنبؤ بالمستقبل ممكننا من
خلال الخبرة الماضية : « طالما أن الملاحظة المتكررة تجعل من الواضح تحديد
المعلول الذى يعقب العلة ، وتحديد العلامة التى تسبق أى حادثة من الحوادث،^(٢) .

حاول الرواقيون أن يدعموا صدق الارتباط العلىّ فى الطبيعة بالدليل
الخبيرى . ونظراً لندرة التجارب العلمية بالمعنى الدقيق عند اليونان فإن الرواقين
استفادوا من كل الوقائع والتأويلات المتاحة لتأييد نظرتهم . وترتب على الاتهام
بهذا الموضوع فى النسق الفيزيقي مجادلات حامية ثارت بين الرواقين وخصومهم،
وبخاصة المشائين . وهى مجادلات تكشف عن الأهمية البالغة التى كان الرواقيون
ينسبون لها للتنبؤ من حيث هو مثال على مبدأ الاستقراء ، وبما هو برهان على قانون
العلية . وسار الرواقيون فى هذا على خطى الفيثاغوريين وأفلاطون الذى اعترف
بالتنجيم باعتباره « واسطة ورباطاً بين الآلهة والبشر،^(٣) . هذه الواسطة أو
الرباط أو التداعى الذى مدّه الرواقيون من نطاقه ليشمل الحيوانات إلى جانب

(1) Boethius, « In De Interpretatione », 11, p. 194.

(2) Cicero, « De divinatione », 1, 9.

(3) Plato, Symp., 188, 9.

البشر كان راجعا ، على زعمهم إلى روح العالم التي تسرى في أرجائه (١) .

وقد استحال هذا الاعتقاد في المذهب الرواقى إلى تفسير فيزيقي ، في نظريتهم عن النفس pneuma : « فبما أن الكون كله ملوئ بالعقل الأزلى الإلهي فيجب أن تكون الأرواح البشرية متأثرة باتصالها بأرواح الآلهة » — فيما يقول شيشرون (٢) . ومهما يكن الأمر فينبغي ملاحظة أنه في الأزمان السابقة على سقراط كانت موهبة النبوة تعتبر في بعض الأحيان لا مجرد ملحة فائقة يختص بها فئة من الأصفياء ولكنها كانت تعد دائما قائما على أساس عقلي ، وفي مقدور كل عاقل (٣) . ويعُرف « أفثيفون » التنبؤ بأنه تخمين الرجل الحكيم ، ذلك أن التخمين يشير إلى استدلال عن طريق المقارنة بحالات متشابهة (٤) .

هذا النوع من التنبؤ المصطنع artificial أو الاستقراء أصبح ذا أهمية عظيمة في نظرية المعرفة عند الرواقين ، الأمر الذي يبدو جليلا في كتاب « شيشرون » عن « التنبؤ بالغيب » وفي شذرات ديوجينيس Diogenis التي حفرها يوسيبوس Eusebius .

يحدد « شيشرون » التنبؤ الاستقرائي بأنه « صفة أولئك الذين يصلون إلى أشياء جديدة عن طريق الاستقراء ، والذين تعلموا الأشياء السابقة عن طريق الملاحظة » (٥) . واستنادا إلى أن كل الأشياء تحدث بقدر ، فلو وجد من يستطيع أن يكشف الحلقات المكونة لسلسلة العلبة ، فلا يمكن ، بالطبع ، أن يخطئ.

(1) Sex. Emp., « Adv. Math., IX, 127 (Samb. 65)

(2) Cicero, « De Divinatione, I, 110 (Samb. p. 65)

(3) Plato, Phaedr., 244 C.

(4) Sambursky, « physics », p. 66.

(5) Cicero, De divinatione, I, 34.

في تنبؤاته . فذلك الذي يعرف علل الحوادث المستقبلية يعرف بالضرورة ما سوف تكون عليه كل حادثة . وطالما أن مثل هذه المعرفة لا تكون ممكنة لغير إله ، فما على الإنسان إلا أن يتكهن بالمستقبل عن طريق علامات تفصح عما سوف يتبعها . والأشياء التي يلزم وجودها لا تبرز إلى الوجود فجأة ، ويجري الزمان هو فاض لها فحسب في نظامها الذي تسلكه على نحو ما 'تفص' خيوط الكرة . وليس ثمة شيء يخلق من العدم . . وعلى ذلك ، فليس غريباً أن يكون لدى المنبئين شعور مسبق بالأشياء التي لم تتحقق بعد في مكان ما : لأن جميع الأشياء موجودة على الرغم من أنها لا تكون حاضرة من زاوية الزمان ، وعلى نحو ما يمكن أصل الأشياء في البذور التي تنبت فيما بعد ، تكون الحوادث المستقبلية 'محتزنة' في العلل ، تلك الحوادث التي يكون مجيئها مرئياً بالعقل أو بالتخمين ، ومنكشفاً للنفس عندما تكون ملهمة ، أو عندما تتحرر من عقالها في النوم . . وأولئك الذين درسوا ولاحظوا مجرى الوقائع والارتباط القائم بين الحوادث يعرفون دوماً ما تكون عليه في المستقبل ، أو إن أردنا الدقة ، يعرفون ذلك في أغلب الأحيان . وإن يكن هذا القول غير مقبول أو يصعب تصديقه ، فن المؤكد إذن أن هؤلاء الناس يعرفون ، في بعض الأحيان ، ما سوف يكون عليه المستقبل ،^(١) .

على هذا النحو يتمسك الرواقيون بالمذهب الحتمى تمسكاً صارماً ، وينكرون أي خلاف أساسي في المنهج بين الاستدلال العلي ، والتنبؤ الاستقرائي^(٢) . وهم يعتبرون 'التنبؤ بالغيب' ، علماً مشروعاً ، قائماً على الملاحظة والتأويل^(٣) ،

(1) cicero, «De divinatione», 1, 127—128

(2) Sambursky, «physica» p. 67

(3) Sox. Emp., «Adv. Math.» IX, 132

وكا يصوره البعض فناً techné أو صنعة ، وعلى هذا يمكن اكتسابه بالمهارة^(١) وقد كان زينون وكريسيبوس وبوزيدونيوس مدافعين بلا هوادة عن هذا الرأي .

إن قانون العلية يفترض نظاماً مسبقاً وكامناً في العالم ، وبهذا تكون الظواهر المرتبطة معاً من خلال التنبؤ محددة ومحكومة مرة واحدة وإلى الأبد . ويلزم على ذلك أن التسليم بالهتمية (أى القدر) يتضمن إدعاء الصدق والوضوح للمنهج الاستقرائي (أى للتنبؤ بالغيب) ويذكر كريسيبوس في كتابه « عن القدر ، أن « تنبؤات المتنبئين ما كانت لتصدق لو لم يكن القدر شاملاً »^(٢) . ومن ناحية أخرى فإن النجاح الذى يحالف المتنبئين كان حجة قوية في صف العلية . وأضاف كل تنبؤ صادق مثلاً جديداً على المجموع الكلى للحالات الملاحظة بالخبرة ، على نحو متكرر ، وزادت السلسلة الممتدة على الدوام للتنبؤات المحققة من الاعتقاد بالنجاح المرتقب وقدمت برهاناً تجريدياً على الهتمية القائمة على تعميم الترابط الملاحظ بين الحوادث .

وفضلاً عن ذلك يبين لنا ديوجينيس أن كريسيبوس قدم لنا برهاناً يقوم على الاعتماد المتبادل بين الأشياء ، وأرد أن يبين لنا عن طريق التنبؤ أن كل شيء يحدث على وفاق مع القدر ، لكن كريسيبوس لا يستطيع أن يبرهن على حقيقة التنبؤ دون الزعم أولاً بأن كل شيء يحدث على وفاق مع القدر^(٣) . والذى يريد أن يظهره ديوجنيس هو أن فى برهان كريسيبوس دوراً ونقصاً منطقياً معيماً .

(1) Diog. Laert , VII, 149.

(2) Euseb., loc cit . IV,3,1.

(3) Sambursky. «Physics», p. 69.

ويبقى بعد ذلك سؤال أساسي هو : إلى أى حد تصدق التنبؤات ؟ إن المجادلات العنيفة في بعض الأحيان حول هذه المسألة ، والتي انعكست في كتاب شيشرون عن « التنبؤ بالغيب » . وفي شذرات ديوجينيس تلقى مزيداً من الضوء على الموقف الحازم الذي وقفه الروائيون . وتكشف هذه المناقشات عما إذا كان نتيجة ما دلالة من الدلالات . والموقف الرواقى هو نفسه موقف العالم التجريبي الذي عليه بأن يسمح بأخطاء في الملاحظة . وفي كتاب شيشرون نقرأ خلاصة هذا الرأي : « يقول خصوم التنبؤ إن التنبؤات لا تصدق . لكن اجث عن أى فن شئت يخلو من هذا العيب (الغلط) . وأعنى بالفن ما يعتمد على الاقتران Conjecture والاستنباط . إن ممارسة الطب فن بكل تأكيد ، ومع ذلك فكّم من الأخطاء ترتكب في هذا الفن ؟ أيفقد العلمُ العسكري قيمته لأن قائداً من أعظم القواد شهرة ، فقد جيشه حديثاً ، قد انهزم في القتال ؟ ذلك هو شأن التنبؤات ، فالنبوة تعتمد على استدلال . ولا يمكن السير إلى أبعد من هذا ، وقد يكون التنبؤ في بعض الأحيان خاطئاً ومُضلاً . ولكنه في معظم الحالات يهديننا إلى الحقيقة . وقد تطور التنبؤ منذ أزمان غابرة حتى أصبح فناً من خلال الملاحظة المتكررة وتسجيل أمثلة لا حصر لها وتسجيل نفس النتائج التي تسبقها نفس العلامات^(١) والعلامات التي تخمن تخميناً سيئاً وتؤول تأويلاً سيئاً تنتهي إلى أن تصبح زائفة لأن شيئاً في نظام الأشياء خاطيء وغير صحيح ولكن بسبب جهل المؤلفين فحسب^(٢) وبسبب عدم الكفاية في الخبرة والمنهج .

ومهما يكن الأمر ، فإن ديوجينيس يرفض كلية في حجاجه ضد التنبؤ كون هذه النقائص التي تلازم النبوءات راجعة إلى أخطاء الملاحظة^(٣) .

(2) Cicero, «De divinatione», I.24 – 25.

(3) Ibid, I, 118.

(4) Sambursky, «physics» p. 70.

وما يراه هو أن ما يصدق من نبوءات المنتبين لا يمثل غير نسبة ضئيلة فقط مما يبرهن على أن التنبؤ ليس فناً على الإطلاق وأن الإيماءات العارضة ما هي إلا مجرد اتفاق . ويتبنى ديوجينيس النظرية الأرسطية في المصادفة والعلة الإتفاقية ، والتمييز بين « القاعدة » ، « المطردة » والمصادفة ، فالقاعدة تنطبق على ما هو صحيح دائماً أو على الأكثر بينما المصادفة تنتمى إلى نمط ثالث من الحوادث . ويصل ديوجينيس ، ترتيباً على هذا ، إلى قاعدة هامة بالنسبة لدلالة أى نتيجة من النتائج : الصدفة لا تعنى نقصاً كاملاً للنجاح ، ولكنها تعنى عدم النجاح فى كل أو معظم الحالات . وصدق المنتبين الاتفاقى لا يقوم على سند علمى ولكنه راجع إلى ما يشبه الصدفة^(١) . هذه المقابلة بين العلم والمصادفة نجدها فى فقرة يتساءل فيها ديوجينيس بسخرية عما إذا كان أحد من الناس سوف يعتبر من يصيب العلامة مرة واحدة رامياً ماهراً ؟ أو من يتسبب فى قتل معظم مرضاه طبيباً . هنا يستخدم العلم بمعنى « المهارة » Skill . ونحن نذكر تعريف أرسطو « للخبرة » *empeiria* بأنها شئ وثيق الصلة « بالعلم » ، *epistemo* « والفن » *tychne*^(٢) . ويشير ديوجينيس إلى قول أفلاطون فى محاورة جورجياس : « إن الخبرة تنتج الفن وعدم الخبرة ينتج المصادفة^(٣) » .

إن فشل المنتبين ، فى رأى ديوجينيس والمشائين ، فى معظم تنبؤاتهم إنما يؤكد الماهية الجوهرية للعالم بما هو عالم حادث Contingent وليس خاضعاً لاحتية صارمة كل الصرامة . وفى مثل هذا العالم فحسب ، لو كان له وجود على الإطلاق ، سوف يكون للتنبؤ معنى ما إذ يفيد فى اتخاذ القرارات العملية . وفى عالم

(1) Euseb., «praep., Evang., IV, 1, 13 (Samb p 70)

(2) Aristotle, «Metaphysics». 987 a 2

(3) Plato, Gorg., 448 C.

الرواقية الصارم الحتمية يمكن للمعرفة الجازمة بالمستقبل والتي لا تتخلف أن
تزيد في آلام الفرد !

* * *

ومن الأفكار الأساسية التي عالجها الرواقيون فكرة « الممكن » ودوره
في نظام الكون .

إن التعريف الرواق الذي يرجع إلى زينون هو ، وفق ما يرويه ديوجينيس
لايرتوس : « القضية الممكنة هي التي تسمح بأن تكون صادقة ، ولا يكون
هناك من الظروف الخارجية ما يمنع صدقها »^(١) ويدين الاسكندر^(٢) الافروديسي
أن الممكن والحادث ، فيما يرى الرواقيون ، لا يستبعدان حدوث شيء من
الأشياء وفقاً للقدر ، وهم يعتبرون الحادثة الممكنة تلك التي لا يعوق حدوثها
عائق حتى وإن لم تحدث ، وليس هناك ما يمنع من حدوث نقيض ما يحدث في
في نطاق القدر ، إذ على الرغم من عدم حصولها فهي لا تزال ممكنة^(٣) ؛ وكوتنا
نجهل العلل المانعة هو ما يجعلنا نفترض أنه لم تكن هناك عقبات أمام حدوث
الأشياء... لكن ، بما أنه ليس لدينا معرفة بالأشياء التي تحدث ، فإن
الأشياء التي لا تحدث — هكذا يقولون — تبدو لنا مستحيلة... أليست هذه
نظرة موجبة للسخرية ؟^(٤) وهل من الجائز أن نقول مع « بلو تارك » : « إن
ما يصرح به كريسيبوس من رأى في الممكن يتناقض مع القول بالقدر ، ؟ فلو لم
يكن الممكن هو الذي إما أن يكون صادقا أو سوف يصدق — كما يقرر
ديودورس — ولكنه هو : كل ما يسمع بأن يصدق على الرغم من أنه قد
لا يتحقق أبدا ، حينئذ سوف يلزم أن تكون هناك أشياء كثيرة ممكنة من

(1) Diog Laert., VII, 75 (Samb. p. 75)

(2) Alex. Aphrod., «Da fato», 176. 14

(3) Ibid.

بين تلك التي لن تحدث وفق قدر صارم لا ينازل . وعلى ذلك فيما أن تتضاءل قوة القدر أو أن ذلك الذي من طبيعته إمكان الحدوث سوف يصبح في الغالب مستحيلا . والسبب في ذلك أن كل ما هو صادق من شأنه أن يوجد بالضرورة باعتباره مرغماً على الوجود بضرورة سامية مطلقة ، على حين أن ما هو كاذب سوف يكون مستحيلا ، والمهمة الأقوى تمنع من أن يصبح صادفاً وصحيحاً ،^(١) .

لقد كان على الرواقين أن ينبذوا الفكرة السابقة عن الممكن والتي كانت تعني د حدوثاً موضوعياً ، حقيقياً ، في عالم لا حتمى وأن يستبدلوا بشيء آخر متسق مع مذهبهم الحتمى . وهذا ما فعلوه على نحو منطقي تماماً يجعلهم مقولة الممكن مقولة ذاتية ، تستند إلى الجهل الإنسانى بالمستقبل^(٢) . وبالنسبة لأولئك الذين يستطيعون معرفة الارتباط العلى بأسره ، شأن المتنبيين على سبيل المثال — فإن الممكن لا وجود له ، والرواقيون لأنهم يعتقدون أن كل ما يحدث يحدث بالضرورة وبالغاية فإنهم يحكمون على الحادثة العلية لا وفقاً لطبيعة الصدفة ذاتها ولكن وفقاً لجهلنا الإنسانى^(٣) . ولقد أخذ الرواقيون بتعريف أرسطو للصدفة حرفياً^(٤) ، ومن ثم اكتسبت عبارة د غموض التقدير الإنسانى معنى جديداً لديهم . وتصبح الأشياء الحادثة داخل إطار علم من العلوم أو فن من الفنون ، وفقاً لمنطق الرواقين ، بمثابة نتاج للصدفة عند غير المتخصصين ذوى الدراية^(٥) .

(1) Plutarch, «De Stoic repugn.», 1055 d. (Samb.p.137)

(2) Alex. Aphred., «De fato», 176, 26

(3) Boethius, In de Interpretatione, 11, p. 194

(4) Simplicius, phys., 333, 3.

(5) Sambursky, «physics .», p. 76

إن التصور الرواقى للممكن - بما هو صادر عن الجهل الإنسانى بالمستحيل فى عالم حتمى - أدى إلى مهم أعمق للحماية كما حدد مشككة ، القضايا المنفصلة ، فى المنطق *disjunctive propositions* بشكل واضح ، وهى تلك التى تحوى عبارات تكون موضوعا للتحقق التجريبي . ومن الواضح أنه فى الإلزام الحتمى سوف يتحقق واحد فقط من البدائل (أ أو ب أو ج) على حين لا تصدق بقية البدائل . والمسألة الأساسية هنا هى أن جميع البدائل تكون ممكنة فحسب ، لو لم يمنعها من الحدوث مانع ، أى لو لم يكن واحد منها - فيما نعلم - متناقضا مع الطبيعة ، ومن هنا يتضح موقف الرواقيين : فالحالات التى تمنع من الحدوث تماثل الحالات الممكنة - والتى تكون على جهل بوجودها ، أو هى الحالات التى لا يتحقق لنا افتراض إمكان تحقق إحداها أكثر من بقية الحالات المماثلة . وبدلاً من النظر إلى العلية على أنها سلسلة تتابعات فعلية ذات بعد واحد بنظر إليها الرواقيون على أنها شبكة متعددة الأبعاد من التتابعات الممكنة إمكاناً متخافتة وبما يتناسب مع القدر وإن يكن مسار واحد فقط من بين المسكنات هو الذى يأخذ طريقه إلى التحقق بالفعل . وظهر من المشروع تماماً فى نظر الرواقيين أن يدخلوا حالة من الحالات ولتكن « أ » ضمن شبكة الحتمية وعلى أسس منطقية ، وقد لا تتحقق هذه الحالة فيما بعد .

وحاول الرواقيون ، عن طريق الملاءمة بين الممكن والمستحيل فى النظام اللىسى ، بتحديد المصطلحات أن يضعوا اصطلاح « الضرورى » فى مكانه الصحيح ، فالقضية التى نقرر : « سوف تكون هنالك معركة بحرية غدا ، قضية ممكنة ، شأنها شأن نقيضها تماماً ولكنها ليست قضية ضرورية - وحتى ولو أمكن البرهنة على أنها صادقة . وصفة الضرورى خاصة بالقضايا التى تكون على الدوام صادقة ، مثل قضايا المنطق والرياضيات . إن القضية السابقة التى تتحدث عن المعركة البحرية سوف لا تبقى صادقة بالطبع بعد

حدوث المعركة بالفعل . وعلى ذلك ، فإن القضايا التي تعتمد على الزمان ،
والتي إما أنها تفقد دلالتها بعد التحقق الفعلي ، أو يثبت بطلانها في حالة
عدم التحقق ، هي قضايا ممكنة : إذ ليس هناك تناقض في أن تكون
حادثة ما ممكنة وفي إطار المجموع الكلي للحوادث التي تحدث وفقا
للقدر المحتوم⁽¹⁾ .

(1) Sambursky, «The physics .» p. 77—68

الفكر الاسلامي

أدلة وجود الله في الفكر الفلسفي الاسلامي

بقلم

د. محمد عاطف العراقي

أولا : — تمهيد : أهمية هذا المجال ونعدد اتجاهات البحث فيه :

الدارس للتراث الفلسفي الاسلامي يدرك تمام الإدراك أن البحث في الجوانب الإلهي قد استغرق اهتمام أكثر الباحثين في هذا المجال الفلسفي الذي يرتبط ارتباطا مباشرا بالجانب الديني .

ولا شك أن قضية التدليل على وجود الله تعالى ، أي إقامة مجموعة من البراهين على وجوده ، تأتي في مقدمة القضايا التي تتعلق بمجال الإلهيات ، بل تعد أول وأبرز قضية في هذا المجال ، إذ أن الفيلسوف أو المفكر بوجه عام ، سواء كان مفسرا في مجال علم الكلام ، أو في مجال الفلسفة ، أو في مجال التصوف يهتم حين البحث في مجال الإلهيات ، أولا وقبل كل شيء ، بإقامة دليل أو أدلة أكثر من دليل على وجود الله تعالى ، ثم يهتم بعد ذلك بالبحث في القضايا الأخرى التي تترتب على إقامة الأدلة أو البراهين على وجود الله تعالى ، ومن هذه القضايا البحث في العلاقة بين الذات الإلهية والصفات وموضوع النبوة وبعث الرسل وأحكام الله في الدنيا والآخرة ، إلى غير ذلك من القضايا والمجالات .

معنى هذا أن قضية التدليل على وجود الله ومحاولة البرهنة على وجوده تعالى من القضايا الفلسفية التي حازت اهتمام أكثر مفكري وفلاسفة الإسلام ، إن لم يكن كلهم ، سواء عاشوا في المشرق العربي ، أو في المغرب الإسلامي .

وفي حدود النطاق المرسوم لهذه الدراسة ، سنعرض لاتجاهات ثلاثة ،

تعد معبرة عن دائرة البحث الفلسفي الاسلامي . الاتجاه الاول هو اتجاه الصوفية سواء كانوا من أصحاب التصوف السني أو التصوف الفلسفي .

والاتجاه الثاني هو اتجاه المتكلمين سواء كانوا من المعتزلة أو الأشاعرة .

والاتجاه الثالث هو اتجاه الفلاسفة سواء من عاش منهم في المشرق العربي كالكندي والفارابي وابن سينا ، أو من عاش منهم في المغرب العربي كابن طفيل وابن رشد آخر فلاسفة العرب . وسنختار من هؤلاء ، الكندي أول فلاسفة العرب ، وابن رشد آخر فلاسفة المغرب العربي .

ولا يخفى علينا أن دائرة الفكر الفلسفي الإسلامي ، تدخل فيها بالتالي دوائر ثلاثة ، كل دائرة منها تضم داخلها مجموعة من المفكرين تميزوا من حيث الاتجاه عن أصحاب الدوائر الأخرى .

فأصحاب الدائرة الأولى ، دائرة المتكلمين كان اتجاههم يعد أساساً اتجاهها جدلياً كلامياً . وأنصار الدائرة الثانية ، دائرة الفلاسفة ، كان اتجاههم اتجاهها برهانياً فلسفياً واتباع الدائرة الثالثة ، دائرة المتصوفة ، كان اتجاههم اتجاهها ذوقياً قلبياً وجدانياً عملياً .

ونود أن نشير إلى أن الباحث في هذا المجال ، مجال عرض الأدلة على وجود الله تعالى ، والتي قدمها لنا أصحاب الدوائر الثلاثة ، لا يمكنه حصر كل أصحاب ممثلي الدوائر الثلاثة ، وإلا كان مضطراً لعرض تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي من بدايته حتى نهايته ، نظراً لأن أكثر هؤلاء المفكرين الذين يدخلون تاريخ هذا الفكر ، قد اهتموا — كما سبق أن أشرنا منذ قليل — بالتدليل على وجود الله تعالى .

ومن هنا لا نجد مفراً من الاختصار على نماذج محددة تمثل كل دائرة من هذه الدوائر الثلاثة . وكل ما نهدف إليه هو ما يلي من أهداف :

هدف أول هو إعطاء صورة عن مدى اهتمام مفكرى وفلاسفة الإسلام
بالبحث فى هذا المجال ، مجال التدليل على وجود الله تعالى .

هدف ثان هو إبراز اختلاف اتجاه أصحاب كل دائرة عن اتجاه أصحاب
الدوائر الأخرى ، مع القول فى نفس الوقت بأنهم رغم اختلافهم فى الاتجاه ،
إلا أنهم يلتقون فى النهاية عند نقطة واحدة ، ويتفقون على شىء واحد ، هو
ضرورة القول بوجود الله تعالى ، وأن بالإمكان إقامة أكثر من دليل على هذا
الوجود الإلهى .

هدف ثالث يضاف إلى الهدف الأول والهدف الثانى ، ويعد هدفا تعليميا
تربويا إذ أن شبابنا اليوم فى أمس الحاجة ، ليس فى المدارس والجامعات فقط ،
بل فى كل مؤسسة من مؤسسات المجتمع ، نقول إن شبابنا فى حاجة إلى التعرف
على تراثنا الفكرى الروحى ، ذلك التراث العظيم الخالد الذى يقف سدا منيعا
أمام التيارات المادية واللا أخلاقية ، والتى تؤدى إلى انهيار أى مجتمع من
المجتمعات بصورة أو بأخرى من صور هذا الانهيار . فإذا ضاع الإيمان فقد
ضاع كل شىء ، ولا قيمة لحياة تخلو من الإيمان . وما لا شك فيه أن عقد هذا
الإيمان وأساسه وركيزته ومحوره يتبلور أساسا ، بل ينبع من التدليل وجود
الله تعالى ، وهو غاية الغايات .

ثانيا : الاتجاه الصوفى القلبي الوجدانى :

قلنا فيما سبق إن أصحاب هذا الاتجاه يمثلون مجالا من المجالات الثلاثة التى
تضمها دائرة الفكر الفلسفى الإسلامى ، وأنهم يعتبرون ممثلين للجانب القلبي الذوقى
الوجدانى .

ولود أن نشير بادىء ذى بدء وحتى يتسنى لنا فهم اتجاههم الخاص بالوصول
إلى الله تعالى ، إلى أن الأقوال التى تركها لنا أصحاب هذا الاتجاه ، تعتمد على
تجاربههم الخاصة ، فما من مذهب من مذاهبهم ، ولا قول من أقوالهم ، إلا

ويمكن أن يعد إلى حد كبير ثمرة ونتيجة لما خضع له صاحبه من رياضيات روحية ومجاهدات قلبية ، ولما تعرض له من أحوال ومقامات .

وهذا إن دل على شيء ، فإنما يدلنا على أن هؤلاء الصوفية عالماً خاصاً بهم . بمعنى أنهم قد يذهبون إلى آراء لا يذهب إليها الفرد الذي لا يسلك مسلكهم ، أى مسلك التصوف . إذ أنهم تعثرهم أحوال لا يعايشها غير الصوفي ، ومن هنا كانت لغتهم ليست اللغة الحسية الدقيقة ، بل هى لغة الرمز والإشارة ، لغة الباطن لا لغة الظاهر إن صح هذا التعبير .

وإذا كانوا قد آثروا لغة الرمز والإشارة وفضلوا هذه اللغة على لغة التصريح والعبارة ، فإن سبب ذلك قد يكمن فى أن تلك المشاهدات والمكاشفات لا يمكن لغير الصوفي أن يعبر عنها بالفاظه وعباراته الحسية لأنه لم يعيش معيشتهم ولم يعانى ماعانوه .

هذا يعنى — فيما يقول عنهم الغزالي — أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الاقوال ، وأنهم يصلون إلى هذه الأحوال التى يتحدثون عنها ، عن طريق الإلهام ، وهو الذى لا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى تعالى ، وإلما هو كالضوء فى سراج الغيب يقع على قلب فارغ لطيف صاف .

إنه — فيما يقول التهانوى فى كشف اصطلاحات الفنون — يقع بطريق الفيض ، أى بلا اكتساب وفكر ، أى ليس طريقاً نظرياً . إنه وارد غيبى ورد من الغيب ، ولا يحصل به العلم لعامة الخلق ، ولكن يحصل به العلم فى حق نفسه ، أى أنه — كما سبق أن أشرنا فى أول هذه الدراسة — يعد طريقاً خاصاً بمن يسلكون مسلك التصوف ، وليس طريق عاماً شائعاً لكافة الناس .

ومن هنا لا تخضع المعرفة الذوقية ، المعرفة الخاصة بالصوفية ، لمقولات العقل ولا اللغة المنطق ، لأن لها لغتها الخاصة بها ، أى لغة القلب ، ومنطقها الخاص بها أيضاً ، وهو منطق الشعور والوجدان .

هذا إن أدى إلى شيء ، فإنما يؤدي إلى رفض منطق أرسطو ، المنطق
النظري المجرد وقوابله ومقولاته العقلية .

ولعل مما يدل على ذلك تمام الدلالة ما نطالع فيه في شرح حكمة الاشراق
للسهروردي . إننا نطالع تفضيل الصوفية للأنوار الاشراقية للوصول إلى الله
تعالى . إن أصحاب المعلم الأول أرسطو — كما جاء في شرح حكمة الاشراق
تعد حكمتهم ضعيفة القواعد وباطلة الأساس . إذ أنهم — أي المتأثرون بفكر
أرسطو — إذ كانوا قد رفضوا الحكمة الذوقية ، فإن سبب ذلك أنهم اشتغلوا
بالفروع دون الأصول ، ولذلك حرموا من مشاهدة الله . أما الصوفية ، فإنهم
وصلوا إلى معاينة الله لا بفكر ولا نظم ودليل قياسي ، بل بأنوار إشراقية
متتالية . .

ولعل مما يوضح ذلك أيضا ويؤكد عليه ، ما نجده في كتاب « الاعم ، للسراج
الطوسي ، وفي كتاب « التعرف لمذهب أهل التصوف ، للسكلا باذى وفي غيرهما
من كتب الصوفية . فالله تعالى عندهم لا يعرف بالعقل . لقد سئل أحد الزهاد :
بم عرفت الله تعالى ؟ قال : بالله . قيل : فما بال العقل ؟ قال : العقل عاجز ،
والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله ، وهو لا يعرف الله إلا بالله .

ومعنى هذا أن معرفة الله تعالى تعد ، إلى حد كبير ، فطرية في النفس الانسانية
ولعلنا لو رجعنا إلى مؤلفات ابن تيمية وابن القيم لوجدنا نظرة تشبه هذه
النظرة ، بمعنى أن معرفة الله تعالى إذا كانت مغروزة في النفس بالفطرة والطبيعة
فلا حاجة إلى اقامة الأدلة ، وخاصة الأدلة النظرية للتوصل إلى معرفة الله تعالى .
إن تلك المعرفة تعد فطرة غريزية بديهية .

ونود أن نشير إلى أن الزهاد والعباد والمتصوفة إذ كانوا يفضلون الاتجاه
الذوق القلبي ، فإنهم يقيمون ذلك على أساس العمل لا النظر المجرد .

يتضح ذلك إلى حد كبير في أقوال ابراهيم بن أدهم فهو يقول على سبيل

المثال : اطلبوا العلم للعمل ، فان أكثر الناس قد غلطوا ، حتى صار علمهم كالجبال وعلمهم كالذر . كما يقول : من آتاه الله بقره ، أعطاه العلم من غير طلب .
بل إننا لو رجعنا إلى كتاب كحلية الأولياء لآتي نعيم الأصهباني ، وجدنا أن العبرة عند المتصوفة والزهاد والعباد ، بالعمل أساساً وليس بالفكر العقلي والنظر المجرد . ليس هذا في قضية التدليل على وجود الله تعالى بحسب ، بل في كل القضايا والجوانب التي ينادون بها ويبحثون فيها .

فما نجده عند إبراهيم بن أدهم كواحد من الزهاد والعباد ، نجده عند غيره في الزهاد والصوفية . إنهم يفضلون المسلك العملي ويتعدون عن الجوانب النظرية ، وذلك حتى يصلوا إلى معرفة الله تعالى .

فمعرفة الكرخي ، وهو من زهاد القرن الثاني الهجري ، يذهب إلى أن الله تعالى إذا أراد بعبد خيراً ، فتح عليه باب العمل وأغلق عنه باب الجدل ، وإذا أراد به شراً ، أغلق عليه باب العمل وفتح عليه باب الجدل .

بل إن الحب الإلهي يعد في رأيه منحة إلهية ، أي لا تكنسب بالتعلم . إنه يقول : ليست المحبة من تعليم الخلق ، بل إنما هي هبة من الله وفضل .

معنى هذا كله أن الصوفية إذا كانوا يهتمون أساساً بالجانب العملي ، فإن معرفة الله تعالى والوصول إليه ، عبارة عن شيء يلقي في النفس عند تجربتها من العوارض الشهوانية التي تعترض طريقها ، وإقبالها بالفسكرة عن المطلوب .

ولكن كيف يتم للصوفية ذلك ؟

يذهب الصوفية إلى أنه لا بد من الزهد في الدنيا ، والتوكل على الله تعالى في كل شيء ، والتمسك بمقامات كالرضا والتوكل ، وإحوال كالمحبة واليقين وغيرها من مقامات وأحوال ، وذلك حتى يرضى الله عنهم ويصبحوا أولياء له مفضلين على غيرهم من الخلق ، نظراً لتقواهم ، تلك التقوى تتمثل في الزهد والعبادة

أساساً . ولعل تاريخ الزهاد والعباد والمتصوفة ، يدلنا تمام الدلالة على الحياة القاسية التي عاشوها ، حتى أن من كان منهم على ثراء في بداية حياته ، ترك هذا كله حين دخل الطريق الصوفي ، وذلك حتى يتمكن الوصول إلى معرفة الله تعالى بقلبه الصافي الشفاف ، ودون الإعتماد على المقدمات والاقيسة النظرية المجردة والتي يلجأ إليها الفلاسفة .

هذا كله يعني أن الصوفية قد أجمعوا على أن الدليل على الله تعالى ، هو الله وحده . وأن طريق العقل عندهم ، يعد طريقاً عاجزاً لأنه في حاجة الى دليل ، إذ أنه محدث . والمحدث لا يدل إلا على محدث مثله ، أي أننا بالعقل لا نستطيع الوصول الى القديم ، وهو الله تعالى . ومن هنا كان العقل — فيما يقول ابن عطاء — آلة للعبودية لا للاشراف على الربوبية .

ونريد الآن أن نقف عند فكرة الغزالي ورأيه في هذا المجال الذي نبهت فيه الآن ، مجال التدليل على وجود الله تعالى . صحيح أن الغزالي له الكثير في الأدلة الكلامية ، أي الأدلة التي تدخل في مجال علم الكلام ، وكان يمكن الإشارة إليه حين عرضنا بعد قليل لأدلة المتكلمين ، تلك التي نجدها في كثير من كتب الغزالي الكلامية كقواعد العقائد والاقتصاد في الاعتقاد ، ولكن الغزالي ، وقد أثر الطريق الصوفي بعد دراسة لعلم الكلام والفلسفة ، نجد لديها تبعاً لذلك تفصيلاً لطريق الصوفية في مجال الاستدلال على وجود الله تعالى ، بحيث يرفع طريقهم على طريق التقليد وطريق المتكلمين والفلاسفة .

فاذا رجعنا الى كتاب الغزالي ، احياء علوم الدين ، نجده يرى أن الايمان له ثلاث مراتب ، ويوضح كل مرتبة بمثال :

المرتبة الأولى : ايمان العوام وهو ايمان التقليد المحض . ويضرب مثالا على ذلك فيذهب الى أنه اذا أخبرك من جرت به بالصدق ولم تعرفه بالكذب ولا تهتمه

بالقول ، بشيء ما ، فإن قلبك يسكن اليه ويطمئن بخبره بمجرد السماع . وهذا هو الإيمان عن طريق التقليد ، وهو مثل إيمان العوام . فأنهم لما بلغوا سن التمييز ، سمعوا من آبائهم وأمهاتهم وجود الله تعالى وعلمه وإرادته وقدرته وسائر صفاته وبعث الرسل وصدقهم وما جاءوا به . وهذا الإيمان — فيما يرى الغزالي — سبب النجاة في الآخرة .

المرتبة الثانية : إيمان المتكلمين . وهو يقصد في ذلك ، الأدلة التي يقدمها لنا المتكلمون كالمعزلة والأشاعة ، على وجود الله تعالى . ولهذا يرى الغزالي أن هذا الإيمان يعد مزوجاً بتوحيه استدلال ، ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام . ولكن ليس في مرتبة إيمان العوام .

أما المثال الذي يوضح به الغزالي هذه المرتبة ، فهو أن تسمع كلام زيد وصوته في الدار ولكن من وراء جدار ، فتستدل به عن كونه في الدار ، فيكون إيمانك وتصديقك وقياسك بكونه في الدار أقوى من تصديقك عن طريق المرتبة الأولى ، مرتبة السماع عن الأخرى ، إذ أنه إذا قيل لك إنه في الدار ، ثم سمعت صوته ، لزددت يقيناً .

المرتبة الثالثة : إيمان العارفين وهو المشاهد بنور اليقين . ومثال ذلك أن تدخل الدار فتتأمل إليه بعينك وتشاهده .

هذا ما نجده عند الغزالي ، وخاصة في كتبه التي يتجه فيها لإتجاهاً صوفياً بارزاً ، سواء في مجال التدليل على وجود الله تعالى ، أو في مجال الأخلاق . ومنها على سبيل المثال كتابه الذي أشرنا إليه منذ قليل ، وهو كتاب « إحياء علوم الدين » ولا شك أن الغزالي حين رفع المرتبة الثالثة ، مرتبة إيمان العارفين ، على غيرها من مراتب ، فإن هذا يدلنا تمام الدلالة على أنه يفضل الاتجاه الصوفي في مجال الاستدلال على وجود الله تعالى ، أي الوصول إلى معرفته وذلك على غيره من

إتجاهات ، سواء كانت إتجاهات تعبر عن الجانب الجدلى الكلامى ، أو إتجاهات تعد معبرة عن الطريق الفلسفى .

ثانيا : الاتجاه الكلامى الجدلى :

إذا كنا قد ذكرنا فى بداية هذه الدراسة أننا نجد اتجاهات ثلاثة فى مجال البحث عن أدلة وجود الله تعالى وهى الاتجاه الصوفى والاتجاه الكلامى والاتجاه الفلسفى . وإذا كنا قد أشرنا بإيجاز إلى الاتجاه الأول ، وهو الاتجاه الصوفى ، فإننا نريد الآن أن نقف وقفة قصيرة عند الاتجاه الثانى ، وهو الاتجاه الكلامى وخاصة عند الأشاعرة .

لا شك عندنا أن المتكلمين قد بذلوا جهداً كبيراً ، ليس فى مجال الاستدلال على وجود الله تعالى بأكثر من دليل ، ولكن فى مجال الإلهيات بصفة عامة شاملة ، كموضوع الوحدة ، والعلاقة بين الذات والصفات ، والآخرويات ، وبعث الرسل ، وإثبات المعجزات ، إلى غير ذلك من موضوعات تعد داخلة فى مجال الإلهيات .

وإذا أردنا الاقتصار على مجال الاستدلال على وجود الله تعالى ، وهو موضوع هذه الدراسة ، قلنا إنهم يستدلون على وجوده تعالى بأكثر من دليل ، ولستطيع بوجه عام القول بأنهم يفضلون ما نسميه بالطريق الصاعد ، بمعنى الصعود من العالم وما فيه من موجودات ، إلى ضرورة التسليم بوجود الله تعالى ، لأن هذا الطريق يعد تعبيراً قوياً عن الغائية والعناية الإلهية .

ولعل مما يعبر عن ذلك ما يقوله الأشعرى فى كتاب «اللمع» . إنه يقول :
 إن سأل سائل فقال : ما الدليل على أن للخلق صانعاً صنعه ومديرأ دبره ؟
 قيل له : الدليل على ذلك أن الانسان الذى هو فى غاية السكال والتمام كان نطفة ثم علقه ثم لحماً ودماً وعظماً . وقد علمنا انه لم ينقل نفسه من حال إلى حال ، لأننا

زاه في حال كمال قوته وثمّام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصرأ
ولا أن يخلق لنفسه جارحة . يدل ذلك على أنه في حال ضعفه ونقصانه عن فعل
ذلك أعجز ، لأن ما قدر عليه في حال النقصان ، فهو في السكّال عليه أقدر . وما
عجز عنه في حال السكّال ، فهو في النقصان عنه أعجز . ورأينا طفلاً ثم شاباً ثم
كهلاً ثم شيخاً . وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر
والهرم ، لأن الانسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويردها إلى حال
الشباب لم يمكنه ذلك . فدل ما وضعنا عل أنه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه
الأحوال وأنه ناقله نقله من حال إلى حال ودبره على ما هو عليه ، لأنه لا يجوز
إنتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر . وبما يبين ذلك أن القطن لا يجوز
أن يتحول غزلاً مفتولاً ثم ثوباً منسوجاً بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر . ومن
اتخذ قطناً ثم انتظر أن يصير غزلاً مفتولاً ثم ثوباً منسوجاً بغير صانع ولا ناسج
كان عن المعقول خارجاً ، وفي الجهل والجمأ . وكذلك من قصد الى برية لم يجد
فيها قصرأ مبنياً ، فانتظر أن يتحول الطين الى حاله الآجر ، وينتضد بعضه على
بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلاً . واذا كان تحول النطفة علقه ثم مضغته
ثم لحماً ودمأً وعظماً ، أعظم في الأعجوبة ، كان أولى أن يدل على صانع صنع
النطفة ونقلها من حال الى حال .

هذا ما يقوله الأشعري في بداية كتابه «اللمع» ولا شك أنه يريد — كما
سبق أن ذكرنا — الصعود من العالم الى ضرورة التسليم بوجود الله تعالى .

والواقع أن هذا الاتجاه في التدليل على وجود الله ، نجده عند كثير من
الاشاعرة . فإذا رجعنا الى تطور مذهب الأشعري عند الباقلاني ، وجدنا الباقلاني في
كتابه « التمهيد » يذهب أن الجواهر والأعراض الموجودة في هذا العالم كله ، سواء
كان علوياً أو سفلياً ، تعد محدثة مخلوقة . والمحدث المخلوق لا بد له من محدث

أو خالق ، تماماً كما نقول ان الكتابة لا بد لها من كاتب ، والحركة لا بد لها من محرك ، والصورة لا بد لها من مصور ، والبناء لا بد له من بانٍ ، الى آخر هذه الأمثلة .

يقول الباقلاني بعد ذكره هذه الأمثلة وذلك في كتابه « التمهيد » : فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها ، اذ كانت ألطف وأعجب صنفاً من سائر ما يتعذر وجوده لا من صانع من الحركات والتصويرات . ولا شك أن هذه الفكرة التي يقول بها الباقلاني تعد قريبة ومشابهة للفكرة التي وجدناها عند الأشعري مؤسس فرقة الأشاعرة . اذ أنها تعتمد على فكرة الصعود من العالم المخلوق الى الله الخالق .

والواقع أن الباقلاني قد اهتم بالتدليل على وجود الله تعالى بكثير من الأدلة التي يعتمد كل دليل منها على فكرة رئيسية محددة . فإذا كان الدليل السابق يعتمد على فكرة الصعود من الصنع والخلق الى الخالق تعالى ، فإننا نجد أدلة أخرى ، منها ما يعتمد على القول بأن الحى كان في البداية لا حياً ولا ميتاً ، وإذن لا بد من التسليم بعلة أخرجه من الموت والاحياء الى الحياة والوجود . ومنها ما يعتمد على القول بأن العالم فيه نظام وترتيب ، ولا يمكن أن يوجد هذا النظام والترتيب إلا بمرتب ومنظم وهو الله تعالى ، بمعنى الصعود من الكثرة والتعدد الى الوحدة والنظام والاتقان .

والدارس لهذه الافكار التي يقيم عليها الباقلاني أدلته ، يدرك تمام الادراك أنه قد بذل جهداً كبيراً في التدليل على وجود الله تعالى ، وأن أفكاره في هذا المجال ، تعد تطوياً وبلورة لأفكار الأشعري تماماً كما نقول إن أدلة الاسفرائيني المتكلم الأشعري ، وكذلك الجويني الذي يعد من أعلام الأشاعرة ، تعد تطويراً هي الاخرى للآراء والافكار التي يقول بها الأشعري .

ونود أن نشير إلى أننا لو رجعنا إلى ما تركه لنا الأشاعرة من تراث في مجال علم الكلام كالتبصير في الدين للإسفرائينى وأصول الدين لعبد القاهر البغدادي والمواقف لعضد الدين الايجي والعقائد النفسية للنسفي ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني والتمهيد للباقلائي والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي واللمع للأشعري ، لوجدنا أنهم قد بذلوا جهداً كبيراً في التوصل إلى أكثر من دليل على وجود الله تعالى .

فهم قد ذهبوا على سبيل المثال إلى أن العالم بجميع أركانه وأجسامه وما يشتمل عليه من أنواع النبات والحيوان والآدميين ، كل هذه الأشياء تعد مخلوقة كائنة عن أول ، حادثة بعد أن لم تسكن شيئاً ولا عيناً ولا ذاتاً ولا جوهرأ ولا عرضاً .

ولكن كيف توصل الأشاعرة إلى القول بحدوث هذه الموجودات ؟ لقد دللوا على حدوثهما بالقول بأنها تتغير عليها الصفات بحيث تخرج من حال إلى حال . وهذا ما يدل على بطلان حالة وحدوث حالة أخرى . فالحالة التي بطلت تعد أيضاً حادثة ، إذ لو كانت قديمة لما بطلت ، بل ظلت كما هي دون تغير . والحالة التي حدثت تعد أيضاً حادثة ، إذ أن ذلك معلوم بالضرورة والمشاهدة ومن هنا لا يجوز أن يقال إنها انتقلت من باطن الجسم إلى ظاهر الجسم ، كما يقول بذلك أصحاب القول بالسكون كإبراهيم النظام مثلاً ، بل لا بد من القول بحدوثها .

ومن هنا يصل الأشاعرة إلى أن صفات الاجسام اذا كانت مخلوقة حادثة ، فلا بد من القول بأن الاجسام نفسها تعد مخلوقة حادثة . وعلى ذلك يمكن التفرقة بين واجب الوجود وبين ممكن الوجود . واجب الوجود لا يتغير ، أما ممكن الوجود فلا بد أن يتغير وينتقل من حالة إلى حالة أخرى .

ومن هنا نقول ان الله تعالى واجب الوجود ، أما العالم فيعد ممكن الوجود .

وإذا كان المتكلمون يركزون على القول بحدوث الموجودات ويتقلون من
الحادث إلى المحدث ، فإنهم يذكرون الكثير من الآيات ، منها قوله تعالى :
« إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لآول
الآلآاب » .

وقوله تعالى :

« إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري
في البحر بما ينفع الناس وما أنزل من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد
موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء
والأرض آيات لقوم يعقلون » .
معنى هذا أن المخلوق لا بد له من خالق . يقول تعالى : أم 'خلقوا من غير
شيء أم هم الخالقون » .

ويمكن أن نسمى هذا الدليل بدليل الحدوث . إذ أن الطريق الموصل إلى
التصديق بوجود الله تعالى ، هو القول بحدوث العالم كما سبق أن أشرنا .
ونود أن نشير إلى أن الحدوث يقوم عند المتكلمين على القول بتركيب
الاجسام من أجزاء لا تتجزأ ، أي جواهر فردة . والجزء الذي لا يتجزأ يعد
محدثا والاجسام محدثة بحدوثه ، إذ أنها تتركب من أجزاء لا تتجزأ .
فطريقة المتكلمين من الأشاعرة على حدوث العالم تقوم أساسا على ثلاث
مقدمات هي :

- ١ — الجواهر لا تنفك عن الأعراض .
 - ٢ — الأعراض حادثة .
 - ٣ — ما لا ينفك عن الحوادث حادث .
- هذا يعنى أن هناك صلة بين توصل الأشاعرة إلى وجود الله تعالى ، وبين

قولهم بحدوث العالم . إذ أن الله موجود لأن العالم محدث . وموجودات هذا العالم تسد متغيرة ، ومن هنا لا تكون قديمة ولا باقية ، إذ أن القديم لا يتغير وإذا كان كل شيء في العالم يعد متغيراً ، فهو حادث ومخلوق لله . فتغير الموجودات إذن ، دليل على وجود خالق قديم لا يتغير .

ويذهب الأشاعرة إلى أن خالق الخلق لا بد أن يعد قديماً ودليلهم على ذلك أنه لو كان محدثاً لافتقر إلى محدث ، وكان كل خالق يفتقر إلى خالق آخر ، إلى ما لا نهاية ، وهذا يعد مستحيلاً ، إذ أن المرور إلى ما لا نهاية لا يؤدي إلى الاعتراف بوجود خالق للكون أو مبدأ أول للعالم .

وإذا كان الله قديماً ، فلا بد إذن أن يكون ثابتاً غير متغير . ويدل الأشاعرة على آرائهم هذه بأكثر من آية من آيات القرآن الكريم .

منها قوله تعالى : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم » .

وقوله تعالى : « الله لا إله إلا هو الحي القيوم » .

ويقول الاسفرائيني في كتابه التبصير في الدين مفسراً هذه الآية : « إن القيوم مبالغة من القيام وهو الثبات والوجود . وهذا دليل على اتصافه بالوجود في جميع الأحوال وأنه لا يجوز وصفه بالعدم بحال وذلك حقيقة القدم » .

كما يستدل الأشاعرة في هذا المجال بآيات أخرى ، منها قوله تعالى :

« تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير » .

وقوله تعالى : « تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً » .

ويذهب الاسفرائيني في معرض تفسيره لهذه الآيات وذلك في كتابه الذي أشرنا إليه منذ قليل ، إلى أن البركة هي الثبات . وهذا يوجب له الوجود في جميع الأحوال ، لم يزل ولا يزال . وقد ورد في كتب الأحاديث قول الرسول (ص) : « كان الله ولم يكن معه شيء » .

هذا يعنى أن الله يعد أزليا أبديا أى قديما . وإذا قلنا بالقدم فلا مجال للقول بالتغير والحدوث بالنسبة لله تعالى ، إذ أن التغير والحدوث والخلق يقال على الموجودات التى أوجدها الله تعالى .

وهكذا نجد المتكلمين قد تعمقوا فى بحث هذا المجال الذى يعد أول وأهم مجال من مجال الإلهيات ، وهو الاستدلال على وجود الله تعالى بأكثر من دليل .

رابعاً : الاتجاه الفلسفى البرهانى .

إذا كنا قد عرضنا للاتجاه الصوفى القلبى والاتجاه الكلامى الجدلى ، فالتنا نريد الآن الإشارة الى الاتجاه الفلسفى البرهانى فى مجال الاستدلال على وجود الله تعالى .

وسنذكر فى بارز الأدلة التى نيجدها عند السكندى أول فلاسفة العرب وعند ابن رشد آخر فلاسفة المغرب العربى .

فالسكندى قد اهتم اهتماما كبيرا بالتدليل على وجود الله تعالى . بل يمكن القول إن أهم مبحث من مباحث السكندى فى مجال الإلهيات ، هو هذا المبحث الخاص بإقامة أكثر من دليل على وجوده تعالى .

لأنه فى أول دليل من جانيه على وجود الله تعالى يربط بين القول بحدوث العالم وبين التوصل إلى وجود الله تعالى . وبما لا شك فيه أن البحث فى قضية حدوث العالم وقدمه يربط بالتدليل على وجود الله تعالى . ولذلك نجد الغزالى فيما بعد ، يذهب فى كتابه « تهافت الفلاسفة » إلى أن الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم قد تناقضوا مع أنفسهم حين حاولوا التدليل على وجود الله . وهذا معناه أن كل فيلسوف يقرر أن العالم قديم ، ثم يسوق أدلة على وجود الله فإنه يتناقض مع نفسه فيما يذهب الغزالى .

هذا يعنى أن شرط الفعل عند الغزالي هو أن يكون حادثاً ، لأن الحادث لا يوجد من نفسه ، بل يحتاج إلى خالق . أما إذا قلنا بالقدم ، قدم العالم وأثبتنا له مع ذلك خالقاً ، فإن هذا يدلنا على التناقض فيما يرى الغزالي .

ومن هنا نجد من المفكرين كـالغزالي ، من يربط بين القول بحدوث العالم والقول بوجود الله ، بحيث أن التسليم بحدوث العالم يؤدي بالضرورة إلى التسليم بوجود الله .

ولذلك فإن بحث الكندي الذي يقول بحدوث العالم يرتبط تماماً بتدليله على وجود الله ، أى أن العالم عنده إذا كان حادثاً ، فإن هذا الحادث لا بد له من علة أحدثته وخلقته وأظهرته إلى الوجود . وهذه العلة هي الله تعالى .

والواقع أن الكندي يتناول دراسة هذه القضية في كثير من رسائله ، ونذكر منها على سبيل المثال ، رسالته في « وحدانية الله وتناسخ جرم العالم » ، ورسالته في « حدود الأشياء » ، ورسالته في « الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » .

ولا يمكنني الكندي بالتدليل على وجود الله تعالى عن طريق فكرة الحدوث ، حدوث العالم ، بل نجد أدلة أخرى ، منها دليل يعتمد على فكرة العناية والغائية في الكون . فالكندي يستدل على وجود الله تعالى « بالاستناد إلى هذه الفكرة ، فكرة العناية والغائية » ، مستبعداً بذلك فكرة المصادفة والعيب . فالعالم لم يوجد مصادفة ، بل إن هذا العالم بموجوداته يدلنا على العناية والغائية ، وإذا قلنا بالعناية والغائية فقد وصلنا ضرورة إلى التسليم بوجود الله تعالى .

ونود أن نشير من جانبنا إلى أن الكثير من الفلاسفة ، سواء فلاسفة اليونان ، وفلاسفة العصر الوسيط ، أو فلاسفة العصر الحديث ، قد أكدوا على القول بالغائية في العالم والنظام والاتقان الموجود فيه . وقد صعد أكثرهم من ذلك إلى القول بوجود إله للكون .

نجد هذا عند أفلاطون وأرسطو قديماً ، وليينتز وكانت Kunt حديثاً ، مع ما بين أفسكارهم في هذا المجال من تفاوت وتباين أحياناً ، ولكنهم يعبرون في أقوالهم بصورة أو بأخرى عن تلك الفكرة الهامة .

وإذا نظرنا إلى مآثره لنا فلاسفة الإسلام من مؤلفات ورسائل ، فإننا نجد تمسكهم بفكرة العناية والعائية وذلك حين يستدلون على وجود الله . كما نجدهم قد ربطوا بين فكرة العائية وفكرة العناية الإلهية . ولعلمهم أرادوا من وراء ذلك ، تفادي ما في مذهب أرسطو من نقص . ذلك النقص الذي يمثل تلك الفجوة بين الله والعالم أى أنهم أرادوا أن يؤكدوا وجود علاقة بين الله والعالم ، بدليل تلك العائية والعناية الإلهية المشاهدة في الكون الذي نعيش فيه سبحانه وأرضه أى العالم العلوى والعالم السفلى .

وإذا رجعنا إلى الكندي ، فإننا نجد له نصوصاً كثيرة في مؤلفاته ورسائله التي سبق أن أشرنا إليها ، تلك النصوص التي إن دلت على شيء ، فإنما تدلنا على اعتقاده بالعناية الإلهية .

كما يستدل الكندي بالكثير من الآيات القرآنية التي تثبت وجود عناية وظائية في الكون ومن هذه الآيات ، قوله تعالى : تبارك الذي جعل في السماء رجاً ، وجعل فيها سراجاً وقرأ منيراً وقوله تعالى : دأبنا لنظرون إلى الإبل كيف خلقت . وقوله تعالى : يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون . الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون .

وإذا كنا قد ذكرنا منذ قليل أن الكندي يحاول الربط بين الظواهر العلوية والظواهر الأرضية ، ويصل من ذلك إلى إثبات وجود الله ، فإن ذلك يتضح من خلال الكثير من الأمثلة والشواهد التي يضربها الكندي كأمثلة وشواهد على

العناية الإلهية والغائية . وهذا كله يدل على وجود خالق حكيم أتقن كل شيء صنعا . وما أعظم حكمة الله في خلقه .

والكندي يرى على سبيل المثال أن قوام الأشياء الموجودة في عالم الكون والفساد ، يرجع إلى اعتدال الشمس في فلسكها ، بحيث تدنو من الأرض تارة وتبعد عنها تارة ولو كانت الشمس أقرب من ذلك لاحترق الكون ولو كانت أبعد من ذلك لتجمد الكون .

وما يقال عن الشمس ، يقال عن القمر . إذ لو لم يكن اعتدال بعده من الأرض على ما هو عليه الآن ، بل أقرب ، لمنع تكون السحب والأمطار .

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن الكندي يقدم لنا أدلة كثيرة على وجود الله تعالى ، فإنه لا يكتفي بالدليلين السابقين ، بل يقدم لنا دليلا آخر يعتمد على فكرة التشابه والتماثل بين النفس في البدن والله بالنسبة للكون .

نوضح ذلك بالقول بأن النظام في الجسم الإنساني إذا كان يدل على وجود قوة خفية غير مرئية ، وهى النفس التى تدير الجسم ، فإن التدبير في الكون يدل على وجود مدير له .

ومعنى هذا أننا إذا كنا نستدل على وجود النفس التى لا ترى ، بوجود تنظيم فى شيء محسوس ملموس مرئى وهو الجسم الإنسانى ، فإننا نستدل أيضا على وجود خالق للكون لا يرى ، من وجود التدبير فى هذا العالم المرئى .

يقول الكندي : إن العالم المرئى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى ، والعالم الذى لا يرى ، لا يمكن أن يكون معلوماً إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه .

وهكذا يسوق لنا الكندي دليلا على وجود الله تعالى يعتمد على فكرة المقارنة بين عمل النفس فى البدن ، وعمل الله فى الكون . أى أن وجود النظام

في الكون يدل على وجود منظم له وهو الله تعالى ، تماماً كما نقول إن أفعال
البدن تدل على وجود نفس له تدبره .

هذه الأدلة التي يقدمها الكندي لا تمثل كل أدلته على وجود الله تعالى ، بل
هي أبرزها ، إذ أنه قدم لها العديد من الأدلة على وجوده تعالى . وهذا إن دل
على شيء ، فإنما يدلنا على الجهد الكبير الذي قام به الكندي والذي تمثل في البحث
في هذا المجال من مجال الإلهيات .

وإذا انتقلنا الآن من الكندي فيلسوف العرب إلى ابن رشد آخر فلاسفة
المغرب العربي ، وجدناه يهتم اهتماماً كبيراً بالتدليل على وجود الله تعالى . لأنه
بعد قيامه بنقد بعض الاتجاهات التي سبقت كالإتجاه الصوفي والاتجاه الكلامي
الجدلي ، يقدم لنا أكثر من دليل على وجود الله تعالى .

من هذه الأدلة ، دليل يعتمد على فكرة العناية الإلهية أو الأسباب الغائية .
وإذا كان ابن رشد قد اهتم بإقامة دليل يقوم على هذه الفكرة فإن هذا يعد
تأكيداً على ما سبق أن أشرنا إليه ، وهو أن فلاسفة الإسلام قد اهتموا اهتماماً
كبيراً بهذه الفكرة ، ففكرة العناية الإلهية أو بفكرة الغائية كما سبق أن اهتم بها
المعتزلة أثناء دراستهم لأصل العدل الذي يعد أصلاً من أصولهم الخمسة .

ويذهب ابن رشد إلى أن الهدف من هذا الدليل ، الوقوف على العناية
بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله .

كما يشير إلى أن هذا الدليل يتعرف على الله بمصنوعاته ، وهي طريقة الحكماء
فهو يقول إن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات . إذ
كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة
ذاته سبحانه على الحقيقة ، الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه . أي أن
من أراد معرفة الله معرفة تامة ، عليه الفحص عن منافع جميع الموجودات .

ويمكن نظم دليل ابن رشد هذا ، والذي يقوم على الاعتماد على فكرة الغائية وفكرة العناية الإلهية ، في صورة قياس كالتالى :

العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان والكائنات .
كل ما يوجد موافقاً في جميع أجزائه لفعل واحد ومسدداً نحو غاية واحدة
فهو مخلوق .

∴ العالم مخلوق ضرورة وله خالق .

ولا يكتفى ابن رشد بالتدليل على وجود الله تعالى بالاعتماد على فكرة العناية الإلهية ، بل يقدم لنا دليلاً ثانياً يرتبط من بعض زواياه بالدليل السابق ، وهذا الدليل هو دليل الاختراع .

وهو يقيم هذا الدليل على أصلين هما : هذه الموجودات مخترعة ، كل مخترع له مخترع .

ويذهب ابن رشد أيضاً إلى القول بأن هذين الأصلين موجودان بالقوة في جميع فطر الناس . فالأصل الأول معروف بنفسه في الحيوان والنبات ، بل كل الكائنات . يقول تعالى : « إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ، فاتنا إذا رأينا أجساماً مادية ثم رأينا الحياة تحدث فيها ، علمنا علم اليقين أن هناك موجداً أوجدنا . فكل شيء سبب ، ولا شيء يحدث مصادفة . أما السماوات فنحن نعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر أنها مأمورة بالعناية بما ها هنا ومسخرة لنا . والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة . فإذا اجتمع هذا الأصل مع الأصل الثانى ، الذى يرى أن كل مخترع له مخترع ، صبح لنا أن للموجود فاعلاً خالقاً له ومخترعاً له .

والواقع أن ابن رشد يقدم لنا الكثير من الأدلة على وجود الله تعالى . ولعل أهم أدلته ، هى تلك التى سبق أن أشرنا إليها . وهذا يدلنا على اهتمام ابن رشد اهتماماً كبيراً بالتدليل على وجود الله تعالى .

وننتهي من هذا كله إلى القول بأن مفكرى الإسلام قد بذلوا جهداً وجهداً كبيراً في البحث في هذا المجال ، مجال الإلهيات ، وأول ما اهتموا به حين بحثهم في هذا المجال ، هو إقامة أكثر من دليل على وجود الله تعالى . وإذا كنا نجد اتجاهات مختلفة ومتعددة ، كالاتجاه الصوفي القلي ، والاتجاه الكلامي الجدلي ، والاتجاه الفلسفي البرهاني ، فإن هذا يدلنا على ثراء بحوثهم وعظيم تقديرهم واهتمامهم بالبحث في مجال الإلهيات ، وخاصة ما يتعلق منه بإقامة أكثر من دليل على وجود الله تعالى .

بعض مصادر الدراسة :

- ١ — السراج الطوسي : كتاب اللمع .
- ٢ — الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف .
- ٣ — الشعراني : الطبقات الكبرى .
- ٤ — السبكي : طبقات الصوفية .
- ٥ — د . أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي .
- ٦ — د . أبو العلا عفيفي : التصوف : الثورة الروحية في الإسلام .
- ٧ — الجويني : الإرشاد إلى قواعط الأدلة في أهول الاعتقاد .
- ٨ — الأشعري : كتاب اللمع .
- ٩ — الباقلائي : كتاب التمهيد .
- ١٠ — الأسفرايني : التبصير في الدين .
- ١١ — د . أحمد محمود صبحي : في علم الكلام .
- ١٢ — الكندي : الرسائل الفلسفية : تحقيق د . محمد عبد الهادي أبو ريده .
- ١٣ — ابن سينا : الإشارات والتنبيهات .
- ١٤ — ابن سينا : الشفاء (القسم الخاص بالإلهيات) .
- ١٥ — الغزالي : إحياء علوم الدين .
- ١٦ — الغزالي : تهافت الفلاسفة .

- ١٧ — ابن رشد : مناهج الادلة في عقائد الملة .
١٨ — ابن رشد : تهافت التهافت .
١٩ — ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو .
٢٠ — د . ابراهيم بيومي مذكور . في الفلسفة الإسلامية جزء ١ ، جزء ٢ .
٢١ — د . محمد عاطف العراقي . النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد .
٢٢ — د . محمد عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق .
٢٣ — د . محمد عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية .
24 — E, Gilson : History of Christian philosophy.
25 — Aristotle : Metaphysics. a revised text with introduction and Commentary by W, D, Ross.
26 — Arnold and alfred guillaume : The legacy of Islam.
27 — E. Brehier : La philosophie du moyen - age.
28 — Burnet : greek philosophy
29 — Dugat : Histoire des philosophies et théologiciens musulmans.
30 — Madkour (Dr I) : La place d' Alfarabi dans L'école philosophique musulmane

العلاقة بين الفلسفة والتربية من منظور الاعتزال

دكتور سعيد اسماعيل عل

مقدمة :

لا أظن أنى أبالغ فى كثير أو فى قليل إذا قلت أنه قد اجتاحتنى سعادة كبيرة عندما دعيت للمشاركة فى هذا العمل العلى . ففضلا عما تحمله المناسبة من دواعى التقدير والوفاء والاعتزاز ، فقد رأيت فيها فرصة ذهبية لا بد من إغتنمها ، وهى أن يكون لرجل من المشتغلين بالتربية (وهو كاتب هذه السطور) ، مكان ما فى صفوف المشتغلين بالفلسفة ، وإن كان فى حقيقة الأمر ليس غريبا عنهم بحكم درجته الجامعية الأولى على الأقل ، ذلك لأننى — طوال عملى فى ميدان التربية — قد لاحظت مع الأسف الشديد ما يشبه الاختود بين الفريقين على المستوى العملى الواقعى ، وإن كانت العلاقة بين الميدانين — كما ستكشف عنه هذه الدراسة — أدخل فى باب العروة الوثقى ، بل يمكن القول إن بينهما ما يشبه الزواج الكاثوليكي .

فبين المشتغلين بالتربية فريق يخشى «التفلسف» فى أمور التربية ويضيق بالنظريات والمناقشات ، ويدأب على إختصار الطريق ، ويتعجل الوصول إلى قرارات وتوصيات «عملية»^(١) .

وأصحاب هذا الاتجاهات الذين يريدون «عملا» لا «فلسفة» لا يقدرّون طبيعة العلاقة بين النظرية والعمل (وهذه فى حد ذاتها من المسائل الأساسية التى تعنى فلسفة التربية بدراستها وتوضيحها) ، ولا يدركون أنهم بإصرارهم على

ما هو عملي وما هو مباشر يقفون عقبة في سبيل تطوير الجانب النظري ، كما يعملون على تضيق أفق العمل والزج به في أخاديد خانقة .

ومن ناحية أخرى ، نجد الكثيرين من المشتغلين بالفلسفة ينظرون « شذرا » إلى التربية وإستخفافا بالمشتغلين بها وتهوينا من شأنها لالتباسها بالعمل والتطبيق ، متأثرين في ذلك بتلك النظرة التي تقصر مهمة الفلسفة على التأملات النظرية ، حتى هؤلاء الذين لا يؤمنون بالفلسفة الميتافيزيقية ، وينحون نحواً « تجريديا » و « علميا » لا يشعرون بتعاطف مع التربية من الناحية التطبيقية ، وإن كانوا على إستعداد لإظهار الاهتمام من الناحية النظرية !! بحيث تفجر إلى الأذهان تلك النظرة التي تغلب على أصحاب الياقات البيضاء نحو أصحاب الياقات الزرقاء !

من هنا كان لابد لنا من هذه الدراسة لتؤكد خطأ الميل إلى أى من الجانبين على حدة وإسقاط الآخر من الاعتبار ، ولكي نبين أن الفلسفة بالنسبة للمربي ليست بحثاً يقوم به أحمى في غرفة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها وإنما هي كما يقول أرسطو ، فلنتفلسف إذا اقتضى الأمر أن نتفلسف ، فإذا لم يقتضى الأمر التفلسف ، فلنتفلسف لنثبت أن التفلسف أمر لا لزوم له .

وإن التربية بالنسبة للفيلسوف ليست جهداً جانباً وتبديداً للطاقات الفكرية وإفساداً لها ، وإنما هي « الغطاء الذهني » لما يتداوله من عملات نظرية ، وفقصد بالغطاء الذهني هنا رصيد الخبرة ومخزون التطبيق والعمل .

وسوف نحاول تحقيق ذلك بوسيلتين :

الأولى ، نسمى بها للكشف عن الأسس العقلية والشواهد العملية لضرورة التعاون بين الفلسفة والتربية على وجه العموم .

الثانية : نحاول بها أن تأخذ مثالا من الفكر الفلسفي الاسلامي لتؤكد من

خلاله امكانية تأسيس التربية على نظرات فلسفية من زاوية معينة وفي اتجاه خاص ، وفي نفس الوقت نبين أن مثل هذه النظرات الفلسفية يمكن لها ألا تظل حيدسة السطور التي كتبت على الورق فتتخلق في سلوك انساني همل من خلال العمل التربوي .

وقد وقع اختيارنا على « المعتزلة » ، بالذات ، لأنهم من الفئات التي لم يفكر التربويون قبل ذلك في امكانية الاستفادة بآرائهم في المجال التربوي على أساس أن آرائهم تنزع إلى الجدول الفكري البحث والمناقشات النظرية ، الصرفة ولأن المشتغلين بالفلسفة في تناولهم لهذا الفريق ، لم يؤكدوا أن آرائهم تشكل في جملتها زنادا يحتاج إلى من يقدحه كي تنطلق إلى دنيا العمل ، فتعيد صياغته وتمشيء السانما جديدا .

مكانة التربية بالنسبة للفلسفة :

لقد قطعت الحضارة الانسانية مرحلة كبيرة من التقدم العلمي تغيرت على أثرها النظرة إلى كثير من المشكلات التي كانت من صميم موضوع الفلسفة . وترتب على هذا أن كان لابد للفلسفة أن تتغير وظيفتها ، فالذي حدث هو انقلاب علمي واسع المدى لا يكاد يدع جزئية من جزئيات الاعتقاد عن الطبيعة ، الفيزيقية منها والبشرية ، دون أن يحدث في موقف الناس العملي ومزاجهم ، فكلما تقدم الانقلاب ، زود هذا التغير بمصطلحات ملائمة تناسب حاجاته وتزيده وضوحا وجللاء ، فتقدم العلم في قصصياته الواسعة وفي تفصيلاته النوعية عن الواقع هو على وجه الدقة ما زود الناس بذلك الاعتقاد العقلي من الافكار والحقائق الشبيهة الذي لا بد منه لصياغة النزعة الجديدة واستحثائها على سرعة السير ثم ايصالها إلى الناس واذاعتها فيهم ، فبدلا من ذلك الكون المغلق يقدم لنا العلم الحديث الآن كونا غير متناه من حيث الزمان والمكان ، كليهما لا حدود له ولا تقوم هنا أو هناك في هذا الطرف أو في ذاك ، كونا معقدا في تركيبه الداخلي تعقيدا

لا نهاية لا نهاية في مداه ، ومن ثم كان كوننا مفتوحا ، عالمنا متنوع الأشكال تنوعا ليس له نهاية ، فهو عالم لا تكاد نسئيه كوننا بالمعنى القديم مطلقا لأنه متعدد متشكك ومعتقد بعيد المدى لا نستطيع أن نوجزه في أية صيغة واحدة أيا كانت ، فالتغير لا الثبات حقيقة الوجود الآن^(٢) .

وكان من الضروري أن يؤدي هذا إلى توجيه الفلسفة إلى مهام أخرى جديدة ، فأصبح التفكير الفلسفي — من وجهة نظر الكاتب على الأقل — ظاهرة ثقافية ذات دلالة إجتماعية خطيرة ، فهو ، كالتفكير في العلم والسياسة والأدب ، والفنون ، نشاط فكري ينشأ إستجابة لحاجة إجتماعية ، ويتأثر ويتلون بظروف المجتمع السياسية والاقتصادية والعملية والدينية ، وهو يقوم باستجابة للحاجة إلى إيجاد التكامل في السلوك الجماعي واستعادة توازنه الذي يكون قد اختل نتيجة للتناقض في الاهتمامات والمصالح على المستوى الجماعي .

ومن هنا كانت (القيم) هي لب الفلسفة وصميمها . والفلسفة إنما تبحث عن القيم ، لأن أكثر إشتغالها بالإنسان وسلوكه في الحياة ، ولا سلوك عند الإنسان العاقل ، بغير إلتجاه إلى يمين أو إلى يسار ، وهذا الإلتجاه يقتضى معرفة قيمة ما نحن مقدمون عليه ، وهذه القيمة هي التي تحدد السلوك وتوجهه .

إن هناك من يقول ، إن أفعال الناس تتبع نظرياتهم عن العالم والحياة الإنسانية ، وإلى ما هو خير وشر ، وأن الخير والشر يرجعان إلى ما نحب ونكره وما نحب أو نكره من الأمور الشخصية ، الخاصة التي نعبز عن الحكم عليها على أسس « موضوعية » هذا إلى أن ما نحب وما نكره أمور تستمى على التغير بالمعرفة وما دامت هذه الأمور تعيش في عزلة وخفاء بين الفرد ونفسه . وقد يمكن تقدير القيم الخارجية لأنها ليست سوى وسائل لا غايات حقيقية ، ومن هذا الوجه يمكن تحديدها بمناهج تخضع للفحص العلمى . ولكن الغايات الحقيقية

التي تخدمها هذه الغايات الظاهرة ، فانها من الامور التي تحجبها الجماعات والطبقات والنحل والاجناس (٣) .

ولكن لا بد من الاعتراف بأن العلم على الرغم من تلك الخطوات المذهلة التي خطاها لا يزال هناك الكثير أمامه ، فالمنهج العلمي لم يصل بعد إلى تمام النضوج ، ولن يبلغ المنهج كماله إلى حين يشمل الأمور الإنسانية . ومصدر الشرور اليوم راجع إلى عدم التوازن في تطبيق منهج البحث على كل شيء ، لأنه يطبق على العلوم فقط ، ومهمة الفلسفة ، الاشتغال بالمشكلات الناشئة عن هذا الانفصال بين منهج يطبق على العلوم وآخر يطبق على الإنسانية .

وهنا تبرر لنا تلك العلاقة الوثيقة بين الفلسفة والتربية . والواقع أن التربية تعطينا مجالاً نشرف منه وننفذ المعنى إلى الإنسان للنقاشات الفلسفية الذي يتميز عن معناها الفني ، فن يطلب الفلسفة للفلسفة ، عرضة دائماً للخطر الذي ينشأ عن إعتبارها رياضة بارة وشديدة الفكر ، واعتبارها شيئاً هاماً لا ينطق به سوى الفلاسفة ولا يعود إلا إليهم . أما إذا قربنا المسائل الفلسفية من ناحية ما يقابلها من ضروب الاتجاهات الفكرية أو من ناحية ما يترتب على العمل من تبديل في التربية العملية ، فلن تغرب عنا أوضاع الحياة التي تعبر عنها مسائل الفلسفة . وفي الحق ، أن كل نظرية فلسفية لا تؤدي إلى تبديل في العمل التربوي ، لا بد أن تكون مصطنعة ، ذلك بأن وجهة نظر التربية تعيننا على تفهم المشا كل الفلسفية في منابها التي نشأت فيها وزكت ، أي في موطنها الطبيعية حيث يؤدي قبولها أو رفضها إلى تبديل في الناحية العملية في التربية .

إن النظريات الفلسفية لا تحمل مصباحاً كصباح علاء الدين السحري ، فتجد ما ننشئه بالفكر في القيم حاضراً من فوره بين يديها ، فإذا كانت العلوم في الفنون الآلية عبارة عن أساليب لإدارة الأشياء إبتغاء استخدام قواها لأهداف معينة ، فكذلك الفلسفة في فنون التربية ، تستطيع إستنباط الوسائل لاستخدام قوى البشر وفقاً لما يوحيه التفكير الجدي من الافكار حول الحياة ، والتربية حينئذ ، هي المختبر الذي تتجسم عنه الافكار الفلسفة وتمتحن (٤) .

والحق أننا لو أمعنا النظر في التاريخ القديم للفلسفة ، سنجد أن ذلك ليس أمرا عجباً !! فقد كان سقراط شيخ الفلاسفة معلما للشباب . وكتب أفلاطون (الجمهورية) وبسط فيها نظاما للتربية توجه بالفلسفة ، وافتتح الاكاديمية يربى فيها طائفة من الفلاسفة تربية فاضلة رشيدة ويعدهم ليكونوا حكاما للمدينة^(٥) .

وكان سقراط يرى أن الرجل الذي لا يعرف الخير ، لا يستحق أعماله أن تعد فاضلة . ولقد كان أنصار التربية القديمة يرون أن مصدر الفضيلة هو التعود على الاعمال الصالحة ، ولكن سقراط ذهب إن أن الفضيلة من الاشياء التي تؤخذ بالتلقين ، وأن الواجب تلقينها للعلمين ، ولقد أفرغ أفلاطون في كتابه القوانين أفكار أخريات أيامه ، ونتائج تأثره من الانحدار المضطرب في الاخلاق الوطنية في أثينا ، ونشله كفيلاسوف في اقامة حكومة في « سيراكوزا » . ومن هذه العوامل كلها ، كان طابع « القوانين » مغايرا لطابع « الجمهورية » ، فالجمهورية تمثل نزعة الاصلاح الاشتراكي كرد فعل للحركة الفردية ، أما كتاب القوانين فنرى فيه الرجوع إلى القديم .. واذا كانت الجمهورية قد استبعدت ، طبقة الشعراء لما لهم من أثر سيء في الاخلاق ، فالقوانين قد استبعدت ، ان لم تكن أهملت ، طبقة الفلاسفة ، فافلاطون قد استبعد في قوانينه تلك المرحلة التي خصصها في جمهوريته للدراسات الحوارية ، وأصبحت التربية بمجرد دراسات العلوم الرياضية أو الفلسفية من ناحيتها الدينية^(٦) .

وكانت الفاسفة على عهد سقراط وأفلاطون حية لاتصالها المباشر بالمجتمع وبالناس عن طريق الحوار والجدل ، وكان لها من أجل ذلك معنى وأدت وظيفة فلما انزلت عن المجتمع واقتصرت على المناقشات داخل جدران المدارس ، أضحت لفظية ومحاولات فارغة ، ولم يعد لها معنى مفهوم ولا أصبحت تؤدي وظيفتها ، فاذا عادت الفلسفة إلى الحياة مرة أخرى واتصلت بالناس تبحث في أمورهم ، فلا جرم أن تكون عنئذ هي التربية بالمعنى الواسع لهذا الاصلاح .

مكانة الفلسفة بالنسبة للتربية :

وإذا كانت هذه هي حاجة الفلسفة الى التربية ، فما هي حاجة التربية الى الفلسفة ؟

قبل الاجابة على هذا السؤال ، لا بد لنا من الاعتراف بأن هناك من المربين وغيرهم اعتقاد راسخ ذو تأثير بعيد المدى ، بأن النجاح في التدريس يتوقف على اخلاص المدرس وعلى سيطرة على المادة الدراسية مع الالمام ببعض المبادئ البيداغوجية . والمقصود بها بعض أصول التدريس ، طرقه وقواعده وخطواته . وهذه الاصول والقواعد هي أسرار النجاح في المهنة وهي التي توفر الحلول لجميع المواقف والمشكلات . وواضح أن هذا اللون من التفكير لا يجد للنواحي النظرية جدى على الاطلاق . وللأسف ، إنه تفكير منتشر في المدارس بين المدرسين عامة ، وبين الاداريين خاصة داخل المدرسة وخارجها وفي معاهد اعداد المعلمين حيث تعتبر الدراسة الفلسفية ، مضیعة لوقت الطالب رتفا يحسن الاستغناء عنه . وهناك تعاطف بين هذا الاتجاه ، وبين العلوم النافعة ، والبحوث التي تخرج علينا بنتائج جاهزة للتطبيق السريع ، فان قدر هذا الاتجاه علم النفس مثلا ، فهو لا يقدر ما فيه من نظريات ، انما يقدر ما يخرج به من معادلات أود وصفات ، لمتختلف أنواع المواقف . ومثلوا هذا الاتجاه على استعداد دائم لأن يبرهنوا على أنه لا نفع للمربي من الفلسفة بالقول بأن أكثر المدرسين والاداريين الذين أثمروا فيهم تأثيرا بالغا وغيروا مجرى حياتهم والذين شهد لهم الجميع بالكفاءة والامتناز ، لم تكن لهم صلة بالفلسفة على الاطلاق ،

ولكني ندين ما في هذا الاتجاه من تهافت ، لا بد لنا من العودة الى السؤال الذي طرحناه . إن التحليل البسيط لمعنى التربية والذي يمكن ايجاز ملاحظه في الخطوط الثلاثة التالية ، هو السبيل للاجابة على هذا السؤال (٧) :

١ — مجموعة من الاساليب الفنية التي تهدف إلى إعطاء معارف ومهارات وإتجاهات .

ب — مجموعة من النظريات التي تهدف إلى تفسير أو تبرير إستعمال الاساليب الفنية .

ج — مجموعة من القيم والمثل التي تتضمنها وتعبّر عنها الغايات التي من أجلها أعطيت هذه المعارف والمهارات والاتجاهات والتي توجه نتيجة لذلك حجم ونوع التدريب الذي أعطى .

وهذا العنصر (ج) هو العنصر الذي يظهر فيه شدة الاتصال بين الفلسفة والتربية ، فالعنصران (أ) و (ب) وهما الاساليب الفنية للتدريس ، والنظريات التي تفسر هذه الاساليب أو تبررها ، أمور يمكن تحديدها أو إتخاذ قرار بشأنها بطرق العلوم الوضعية وبالذات علم النفس . والسؤال عن أى من هذه الاساليب أكثر فعالية في تدريس الحساب أو الجغرافيا أو أى مادة أخرى ، هى مسألة حقيقية يمكن تحديدها عن طريق الملاحظة المصقولة بالتجربة والمعاناة بواسطة الاساليب الاحصائية لتقدير أوزان البراهين والاثباتات المستخدمة . على أن هناك طريقا واحدا تستطيع فيه الفلسفة أن تؤدي خدمة في هذا المجال ، فليس واضحا دائما بالنسبة لطلاب أى علم من العلوم الطبيعية ماهية العلاقة بين النظريات العلمية التي يدرسونها والحقائق التي تؤيد هذه النظريات أو التي تحاول هذه النظريات تفسيرها . ومن المؤسف أن هذه العلاقة بين النظرية والحقيقة ، ليست واضحة في غالب الامر للطالب حتى في حالة العلوم الفيزيائية على الرغم من أن هذه العلوم تعطى إمكانية فهم هذه العلاقة بأقصى درجة من اليسر . أما في حالة العلوم البيولوجية والاجتماعية ، فالعلاقة بين الحقائق المستمدة من المشاهدة أو التجربة والهيكمل العلوى التفسيري للنظرية ، فدائما ماتكون أكثر تعقيدا وصعوبة . وهذه المسائل الخاصة بطبيعة النظرية ووظيفتها التفسيرية هى أساسها مسائل فلسفية ^(٨) .

وعلى أى حال ، فإن مسائل القيمة التى يثيرها العنصر (ج) هى التى تشكل أكثر المشكلات حساسية بالنسبة لطالب التربية ، وهى بالذات المشكلات التى يمكن للفلسفة أن تقدم العون فيها إلى المدى الذى يجعلها قادرة على توضيح طبيعة هذه المشكلات وشرح خصائصها المميزة .

وقد سبق له برسى ن ، أن شرح فى كتابه « التربية مادتها ، مبادئها الأولية ، بتفصيل كبير أثر الفلسفة على جوانب التربية المختلفة ، نكتفى منه بما أوضحه لبيان أثر الفلسفة فى أغراض التربية ^(٩) .

استعرض ن ، بعض أهداف التربية ، فبعض المربين — كما يقول — ينادى بأن الغرض من التربية هو « بناء الاخلاق » ، ويرى آخر ، أنها « الاعداد للحياة الكاملة » ، ويقرر ثالث أن غرضها ، تكوين « العقل السليم فى الجسم الصحيح » وهكذا يمكن أن نمضى فى سرد سلسلة طويلة من هذا النوع من الاجوبة : هذا ويبدو للقارئ من أول وهلة أن كل غرض من هذه الأغراض صحيح أو مقنع فى حد ذاته ، ولكن إذا أمعنا النظر فى هذا العرض وتساءلنا عن أى نوع من الاخلاق نريد أن نكون ؟ أو ما أنواع النشاط التى تتضمنها الحياة الكاملة ؟ أو ما صفات العقل السليم ؟ اتفقنا مع الاستاد « كيتنج » الذى قرر بصفة قاطعة أنه من الصعب تعيين غرض عام للتربية وأن ما يبدو من نجاح هذه المحاولات لتحديد غرض عام للتربية ، ليس إلا وهما خاطئاً سببه الرئيسى هو أن كل واحد يستطيع أن يقول هذه الأغراض حسبما شاء داخل نطاق واسع الحدود ، فثلا فكرة « أ » من الناس عن الاخلاق المثالية ربما كانت مضحكة جداً فى نظر « ب » وما يعتبره « ج » حياة كاملة بالنسبة له ، ربما اعتبره « د » عقل غر فى جسم همجى .

وقد أرجع سير برسى ن هذا الخلاف إلى أثر الفلسفة فى التربية — فكل نظام تربوى يقوم على فلسفة عملية خاصة تتصل بالحياة اتصالاً وثيقاً ، ولما كان كل فرض تربوى محسوس يقوم على وجهات نظر خاصة إلى الحياة ، أى برمى

إلى تحقيق مثل أعلى ، ولما كانت المثل العليا للحياة دائمة التغير والاختلاف ،
أنتظرنا دائما صراعا يظهر أثره في نظريات التربية .

ولقد أرجع سيربرسي نين السبب لهذا الاختلاف في تحديد أهداف التربية
إلى عامل هام هو تعقد الطبيعة البشرية ، فالتناس يختلِفون الواحد منهم عن
الآخر إختلافا كبيرا ، فهم جميعا كسكان الجزر المنعزلة وسط المحيط ، يفصل
كل جزيرة عن الأخرى بحر لا يمكن اجتيازه ، لكنه يمكن أن يكون بينهم
اتصال عقلي غير مباشر وبطريقة تقريبية عن طريق حركات الشفافة . وماتخرجه
من ألفاظ أو عن طريق مائخطة الأيدي من عبارات أو أشارات . ولكن على
الرغم من ذلك فهناك التكوين العقلي الخاص بكل فرد مناهما يؤدي إلى حدوث
إختلاف في أهداف التربية .

ثم إن التربية إذا كانت تتأثر بالاوضاع الاجتماعية والاقتصادية ، وبثورات
العملية التاريخية ، فإنها لابد أن تقوم على دراسة هذه الاوضاع والمؤثرات . .
والاختيار من بينها على ضوء تصورات وإتجاهات تحدد مستقبل المجتمع الذي
تعمل فيه . ولما كانت وظيفة الفلسفة والفكر الفلسفي تحليل هذه الاوضاع ونقدتها
لإقامة الاختيار على أسس علمية تواجه به التناقض بين القوى المختلفة والاتجاهات
المتضاربة ، كانت حاجة التربية ماسة إلى الفلسفة .

ومن هنا كان القول بأن التربية باعتبارها مجالا للتطبيق الفنى العلمى لابد
أن تستند إلى أصول مستمدة من التخصصات التى تفيد فى فهم جوانبها ، وفى
مقدمة هذه التخصصات الدراسات الفلسفية ، وعلى هذا النحو تستند التربية
إلى أصول فلسفية حيث أنها تعالج الفرد فى إطار المجتمع الذى يتسمى إليه ،
ولابد لها أن تبني عملها على مفاهيم واضحة بشأن طبيعة الفرد وماهية المجتمع
ونوع القيم التى يسعى إليها ونوع النظام السياسى والاقتصادى الذى يحقق هذا
النوع من القيم ونوع المواطن الذى ينبغى أن يترجم فى سلوكه هذه القيم . وإذا
كانت الفلسفة تهدف إلى الوصول إلى مفاهيم واضحة بشأن هذا كله ، فإنها

تعتبر ذات وظيفة خلقية ، ومنها تستعد التربية صفتها الخلقية والتي قوامها الاختيار بين أنواع مختلفة من القيم ^(١٠) .

ولقد أدرك بعض المربين هذه الحقائق مثل ديوى وكليباتريك ويودا وغيرهم ^(١١) فذهبوا إلى أن التربية تحتاج إلى مزيد من التفكير النظري . . إلى مزيد من التفلسف حتى لا تأتى التصرفات والبرامج والمخططات التربوية ، هوجاء أو عرجاء لانها لم تطرق الامور من زوايا متعددة ، ولم تعط للاعتبارات المختلفة في المواقف فرصة للتعبير عن نفسها، ولم تر المشكلات في أطوارها الشامل وفي ارتباطاتها وعلاقاتها المتعددة ، ولهذا قال ديوى أن النظرية في التحليل الاخير هي أكثر الامور جدوى من الناحية العلمية، ذلك لأن توسيع مجال الاهتمام ودفعه إلى ما وراء الرغبة المباشرة والهدف المباشر ، يؤدي في النهاية إلى خلق أهداف أعم وأبعد أثرا ويمكننا أن نستغل قدرا أشمل وأعمق من الظروف والوسائل .

فلسفة التربية كصيغة للتزاوج بين التربية والفلسفة :

وهكذا نرى تلك العلاقة التفاعلية بين الفلسفة والتربية، فالفلسفة كما أوضحنا هي التعبير الفكري عن أوضاع الثقافة ومشكلاتها . والتربية كما رأينا أيضا هي تلك العملية الاجتماعية التي تختبر فيها نظريات الفلسفة ومبادئها إختبارا علميا يترتب عليه تدعيم النظرية أو رفضها أو تعديلها ، وفلسفة التربية في هذا الاطار تصبح ذلك النشاط الذي يقوم به جماعة المربين والفلاسفة وغيرهم لابرار هذه العلاقة بين الفلسفة والتربية ولتوضيح العلمية التربوية وتنسيقها وتقدمها وتعديلها في ضوء مشكلات الثقافة وصراعاتها التي تبلورها الفلسفة .

وفلسفة التربية بهذا المعنى ، تستطيع أن تقدم الكثير لد ارسيا ، من ذلك (١٢) :

١ — الفهم : بحيث يكون لدينا فهم أفضل للمعنى اشتغالنا بالعملية التربوية .

٢ — ادراك العلاقات ، وذلك بأن نرى الفعل التربوى فى كليته وفى علاقته بمظاهر الحياة الأخرى واهتماماتها خاصة وأتأنا فى هذا العصر ، عصر التخصص تشغل الإنسان مهنته حتى أنه ليفقد ادراكه للمكان الذى يحتله فى الاطار العام للأشياء ، ومثل هذا التضييق للنظرة يؤدى فى الغالب إلى احساسه بأنه عديم النفع .

٣ — ازالة عوامل التناقض ، وذلك بامداد الدارس بوسيلة التعرف على أنواع الصراع والتناقض ومحاولة القضاء عليها .

٤ — اقتراح خطوط جديدة للنمو ، فمن طريق خطة التفسير الشاملة النقدية يمكن الوصول إلى نتائج نظرية معينة تختبر عند التطبيق .

٥ — إثارة الأسئلة ، فمن المعروف أن أهم عمل للفلسفة ، بما فيها فلسفة التربية ألا تقدم إجابات بقدر ماثير من أسئلة ، إذ يجب على كل دارس لهذا اللون من المعرفة ، ألا يقنع بمجرد قبول أفكار ثابتة وبرامج محددة للتربية ، بل يجب عليه أن يسعى دائما للبحث عنها : لماذا ؟ وعلى أى أساس ؟ وفى أى اطار ؟ وعلى أى أساس أى الفروض ؟ وبهذا الاتجاه الذى يبحث ويبحث ويسأل ، تستطيع التربية أن تكون حيوية وعمل ناميا .

ومن المعروف أن للفلسفة مجال هام يكون أحد جوانبها ألا وهو فلسفات العلوم المختلفة كالفلسفة الرياضيات وفلسفة التاريخ وفلسفة العلوم .. الخ ، ولذلك كانت فلسفة التربية أحد فروع هذا المجال .

فلسفة الاعتزال كأساس للتربية

فاذا كانت هذه هي العلاقة بين الفلسفة والتربية ، فالى أى حد يمكن أن نجد في فكر المعتزلة ركزا قويا يمكن أن تقوم عليه التربية على وجه العموم ، والتربية الإسلامية على وجه الخصوص ؟ وبمعنى آخر ، إذا كنا قد أكدنا أن الفلسفة هي النظرية العامة للتربية ، وإذا كنا قد أوضحنا أن الفلسفة تشكل أصلا من أصول التربية ، وإذا كنا قد برهننا على أن التربية هي « المختبر » الذي تختبر فيه صحة الآراء والمذاهب الفلسفية ، فهل يمكن لبعض الآراء التي نادى بها المعتزلة أن تصبح موجها للعمل التربوي ؟ وهل يمكن لمثل هذه الآراء أن تترجم سلوكيا ؟ ذلك هو ماسوف نحاول الإجابة عنه في هذا الجزء .

يبدو أنه قبل أن نمضي إلى محاولة الإجابة ، لابد لنا من التنبيه إلى أننا لا نستطيع أن نزعّم أن للمعتزلة فكرا تربويا مباشرا ، مثلما نرى لدى الغزالي وإخوان الصفاء وابن خلدون وغيرهم من المفكرين والفلاسفة الإسلاميين ، وإنما نحن هنا نبحث عن « التطبيق التربوي » ، لأرائهم ، ونفّش عن دلائلها التربوية وإمكاناتها السلوكية ، أو بتعبير آخر ربما أكثر صراحة وأشد وضوحا ، أن مانحاول القيام به هو الترجمة التربوية لبعض آراء المعتزلة وأفكارهم الفلسفية .

ضرورة حرية الإرادة لتربية الانسان .

الحرية هي إحدى العلامات المميزة لطبيعة الإنسان ، فلكي يكون الفرد إنسانا ، يجب أن يكون قادرا على اختيار ما سوف يكون عليه ، وماسوف يقوم به ، لأن يتبع تبعية مجردة أوامر الضرورة الفطرية أو الآلية ، فالمادة غير العضوية تتحرك بطريقة وضعتها قوانين الطبيعة ، ويتحدد سلوك الكائنات الحية بمبادئ بيولوجية ومن الممكن أن يكون سلوك الإنسان مجرد حالة معقدة لنشاط بيولوجي ومادي ، وألا يوجد في الحقيقة ، ما يميز الطبيعة الإنسانية ، ولكن يبدو أن الإنسان يفهم من الداخل أن حريته قوة تختلف

في نوعها عن عمل الأجهزة البيوفيزيكية العادية ، وربما تنتشر هذه الحرية أيضاً بدرجة أقل في الكائنات الدنيا ، ولكنها تصبح في الإنسان عاملاً أساسياً في طبيعته ، وبصرف النظر عن هذه المشكلة الكبرى ، يبدو أن حرية الاختيار عامل أساسي في وعي الكائن الحي بما هو عليه (١٣) .

وتسود الآن النظرة إلى الحرية على أنها حق لكل إنسان ، إذ بدونها ، يحتل الفرد مكاناً أقل من الإنسان ، وربما كان الكفاح من أجل الحرية هو الهدف الاسمي لكل حركة ثورية عبر الأجيال الإنسانية وبخاصة في القرن العشرين . والحرية التامة لا تتحقق دائماً في حياة الإنسان إذ أن الظروف الاجتماعية غير المناسبة تخنقها ، وبذلك يحرم الفرد منها . وعلى هذا الأساس ، فالحرية هدف تسعى لتحقيقه وليست من الممتلكات التي تهبط الطبيعة . وإذا كانت الحرية جزءاً من جوهر وجود الإنسان ، فهناك أفراد أقل من أن يوصفوا بالإنسانية التامة ، والكفاح من أجل الحرية هو في الوقت نفسه كفاح من أجل الإنسانية الكاملة .

وحيث أن التربية هي عملية توجيه نمو الأفراد ، وحيث أن الحرية أساسية في تحقيق الذات الحقيقية ، فإن من أهداف التربية ، نمو الحريات فناتج التربية يجب أن يكون الإنسان الحر .

أما إذا فقد الإنسان حريته ، فإن النتائج السيئة في تربيته أكثر من أن تعد وتحصى ، فالإنسان الفاقد لحرية — فيما يقول المفكر العربي عبد الرحمن الكواكبي — غالباً ما يكفر بنعم مولاه لأنه لم يملكها حق الملك ليحمده عليها حق الحمد ، ويصبح حاقداً على قومه لأنهم عون الاستبداد عليه ، ويفقد حب وطنه لأنه غير آمن على الاستقرار ، ويود لو انتقل منه ، ويصبح ضعيف الحب لعائلته لأنه ليس مطمئناً على دوام علاقته معها ، وتختل الثقة في صداقة أحبائه

لأنه يعلم منهم أنهم مثله لا يمكن أن يكون التسكافوء ، وقد يضطرون لاضرار صديقهم ، بل وقتله وهم باكون (١٤) .

وهذه الحال تجعل الإنسان لا يذوق في الكون لذة نعيم غير الملذات البهيمية ، بناء عليه ، يكون شديد الحرص على حياته الحيوانية وأن كانت تعيية ، وكيف لا يحرص عليها وهو لا يعرف غيرها ؟ أين هو من الحياة الثقافية وأين هو من الحياة الاجتماعية ؟

ومن هذا يتضح أن التربية الصحيحة غير مقصودة ولا مقدورة في غياب الحرية إلا ما قد يكون بالتخويف من شر المستبدين . وهذا النوع يستلزم انخلاع القلوب لتركبة النفوس . وقد أجمع علماء السياسة والأخلاق والتربية على أن الانقاع خير من الترغيب ، فضلا عن التهيب ، وعلى هذا بنوا قولهم : أن المدارس تقلل الجنايات لا السجن ، ووجدوا أن القصص والمعاقبة قلما يفيدان في زجر النفس ، كما قال الحكيم العربي (١٥) .

لا ترجع النفس عن غيها مالم يكن منها لها زاجر
ومن يتأمل جيداً قول الله سبحانه وتعالى : « واكم في القصص حياة أولي
الالباب » ، يلاحظ أن معنى القصص لغة ، هو التساوى ، ويدفق النظر في القرآن
الكريم ، وسائر الكتب السماوية ويتبع مسالك الرسل العظام عليهم السلام ،
يرى أن الاعتناء في طريق الهداية منصرف فيها إلى الانقاع ، ثم إلى الاطماع
عاجلاً أو آجلاً ، ثم إلى التهيب الآجل غالباً ، ومع ترك أبواب تدل إلى النجاة .

وإذا كانت هذه هي ضرورة الحرية لحسن القيام بالعملية التربوية ، فإلى أي
حد كان المعتزلة متحمسين لها ، وقائلين بها ؟

الحق أن أغلب الفلاسفة قد نظر إلى تلك الحرية على أنها مشكلة ميتافيزيقية
بحثة ، أو بالأحرى مشكلة تمس صميم الاعتقاد وليست مشكلة من مشكلات
العمل . أما بالنسبة للمعتزلة فقد قصدوا بها وجهة أخلاقية لا وجهة ميتافيزيقية .

وهم في بيانهم لحرية إرادة الإنسان يرون أن إرادة الله سبحانه وتعالى على وجهين : أحدهما إرادة حتم ، والآخرى إرادة أمر معها تمكين وتقويض ، فأما إرادة الحتم ، فهي ما أراد من خلق السماوات والأرض والجبال . . . وأما المعنى الآخر ، فهو الإرادة التي معها تمكين ، وهو قوله سبحانه وتعالى : «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا آياه وبالوالدين أحسانا» (١٦) . فكان قضائه في ذلك سبحانه ، ما أمر به من أن لا تعبد معه غيره ، وما أمر به من البر والاحسان إلى الوالدين ، فأراد الله من العباد أن يطيعوه بما ركب فيهم وأحسن به إليهم من الاستطاعات وما أعطاهم من الآلات ، بالاختيار منهم لطاعته والایشار منهم لطاعته والایشار منهم لمرضاته .

وهذا يعني أن الأمر إذا تعلق بالأفعال والمحدثات التي هي خاصة بالخالق ، ولا يستطيعها الإنسان ، فإن الأمر حينئذ من الله ، والإرادة لا تقع لها مخالفة ولا يمكن أن تقع لها هذه المخالفة من جهة الإنسان . أما إذا كان الأمر متعلقا بالأفعال والمحدثات التي هي في استطاعة الإنسان ونطاق قدرته ، فإن من الممكن أن تقع للإنسان إرادة ، وأن تحدث وتنفذ هذه الإرادة (١٧) .

ويؤكد واصل بن عطاء (١٨) أن أفعال العباد محصورة في: الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم . وقال : ويستحيل أن يخاطب العبد «بافعل» وهو لا يمكن أن يفعل ، وهو لا يحس من نفسه الاقتدار ، ومن أنكره ، فقد أنكر الضرورة . واستدل بآيات على هذه الكليات ، وكذلك من سار على نفس الدرب ، ومن هذه الآيات :

— «فن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر» (١٩) .

— «قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم ، فمن أهتدى فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضل ، فإنما يضل عليها» (٢٠) .

— «وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى» (٢١) .

— وما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك ، (٢٢) .

— كل نفس بما كسبت رهينة ، (٢٣) .

وقد صور المسعودي رأيهم هذا بقوله (٢٤) : «إن الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ، ونهوا عنه بالقدر التي جعلها الله وركبها فيهم ، وأنه لم يأمر إلا بما أراد ولم ينه إلا عما كره ، وأنه ولي كل حسنة أمر بها ، برىء من كل سيئة نهى عنها . لم يكلفهم مالا يطيقونه ، ولا أراد منهم مالا لا يقدرون عليه ، وأن أحدا لا يقدر على قبض ولا بسط ، إلا بقدره الله التي أعطاهم أياها ، وهو المالك لها دونهم ، يفيها إذا شاء ، ويقيها إذا شاء ، لو شاء لجبر الخلق على طاعته ، ومنعهم اضطراريا عن معصيته ولما كان على ذلك قادراً على أنه لا يفعل ، إذا كان في ذلك وقع للمحنة وإزالة للبلوى .

ولعل أحسن ما يظهر الدلالة التربوية لآراء المعتزلة ، ما يشترطه أبو الهذيل العلاف لقدرة الإنسان على الشيء ، وهو أن يكون عارفاً لكيفيته ، وما لا يعرف كيفيته ، لا يقدر عليه (٢٥) . وأصل هذه النظرية في الفلسفة — كما بينا — عند سقراط وأفلاطون . فإن كلام سقراط وأفلاطون اشترط لمسئولية الإنسان على الفعل ، العلم ، ولهذا قالوا : الفضيلة العلم ، أو العلم ، الفضيلة (٢٦) ، ذلك لأن الإنسان غير العارف غير قادر ، وهو عاجز ، والعاجز لا يكون مسئولاً . وهما لهذا جعلوا الجاهل معذوراً إذا فعل فعلاً يخالف الفضيلة ، وهو أولى بالاشفاق منه بالتعذيب . فهما قد عولا على المعرفة في اشتراط المسئولية وهذا معقول لأن الإنسان مسئول عما يقصد ، وأما ما لا يقصد فليس مسئولاً عنه ، ولا يقصد الإنسان الشيء إلا إذا عرفه ، فالمعرفة إذن شرط للمسئولية أو القدرة على اتیان شيء .

ولقد حظيت قضية توقيت الاستطاعة ، أقبل الفعل هي ؟ أم مصاحبة ؟ بالقدر الأكبر من الجدل بين المعتزلة وخصومهم في مباحث هذا الباب ، قد

لا يكون المكان مناسباً للإشارة إليها ، وإن كان الشائع لديهم ، هو أن القدرة متقدمة على الفعل ، وهذا بالطبع يعطى حرية الإرادة والاختيار معنى حقيقياً .

طبيعة الانسان :

ومن المسلم به أن كل عمل تربوي بما يتضمنه من أهداف وخبرات ، وطرق وأساليب ، إنما يعبر بالوعي أو باللاوعي ، عن وجهة نظر فلسفية بشأن النظام الاجتماعي الذي تعتبر التربية جزءاً منه ، وعن علاقة هذا النظام بالإنسان ، وعن طبيعة هذا الإنسان الذي يقع عليه فعل التربية منذ البداية . ولهذا ، فإن استيضاح وجهات النظر المختلفة التي عالجت طبيعة الإنسان ، ينبغي أن يكون البداية الأساسية لكل من يتصدى لتوجيه أي عمل تربوي تمهيداً لتكوين مفهوم على سليم عن طبيعة الإنسان يتخذ من بعد ذلك أساساً لمراجعة جوانب العملية التربوية كلها وتحديد دورها في الثقافة التي يعيش فيها الناشئون ، إذ أن أخطر ما يصيب التربية أو يعوقها عن تحقيق وظائفها الثقافية ، أن تتعدد وجهات النظر بشأن طبيعة الإنسان أو يحيطها الغموض بما يؤدي إلى غموض الأسس التي تقوم عليها العملية التربوية في المدارس وغموض أهدافها كذلك (٢٧) .

وإذا كانت معرفة طبيعة الإنسان من بين جميع الأشياء ، يجب أن تكون دقيقة ومؤكدة لأنها تتعلق بذواتنا التي نمارسها ممارسة مباشرة وثيقة ، وبغيرنا من نفس النوع الذين نقابلهم دائماً ، بانتظام في حياتنا العادية بطرق مختلفة عديدة ، إلا أن الحقيقة أن هذا يؤكد المتوقع بالنسبة للطبيعة الانسانية ليس له ما يرجحه . ففي الواقع لا يوجد شيء مثل الإنسان نفسه محير مثير لهذه الأسئلة الصعبة ، وهذا الاضطراب يعكس — من ناحية — التعقيد الكبير لأفراد الناس ، فالإنسان في الحقيقة قد صنع « صنفاً عجبياً خفياً » . وربما كان السبب الأكثر أهمية هو حقيقة أن الإنسان نفسه مندمج في عمق وحيوية في إنسانيته حتى أنه لا يستطيع

أن يعرف في وضوح ودقة ماهيته ، وفهمنا هو غالبا أقل دقة عن الأشياء التي تندمج فيها تماما (٢٨) .

وهذه الحيرة بالنسبة لطبيعة الإنسان تثير التأمل الفلسفي ، والتحليل النقدي والتأمل المنظم بالنسبة لمثل هذه الأشياء قد يكون ذا فائدة . على أن مثل هذا التفكير قد لا يؤدي إلى إزالة الحيرة ، بل إنه قد يؤدي إلى تعميق هذا السر ، ولكن الاعتراف بعمق المشكلة أقرب إلى ميدان العقل والحكمة من الجهل بالمشكلة وحلها .

ومهما تكن الاختلافات في التفكير في الطبيعة الانسانية ، فإن ثمة حقيقة واحدة واضحة أنه لا يوجد شيء أكثر أهمية ، فالإنسان يحتوى داخل نفسه على عالم من المتناقضات تدعو للبحث وتثير العمل وتبحث عن الخيال ، فهو عظيم وحقير ، سام ودنيء ، حر ولكن في قيود ، لا حدود له ، ولكن حسب الظروف ، كأن نفهم العالم كله لأن العالم هو عالم الإنسان .

ولذلك تتطلب فلسفة التربية تفكيراً في طبيعة الإنسان ، لا لأن التربية تعنى بنمو الأفراد لحسب ، ولكن أيضاً لأن فهم الإنسان هو مفتاح كل خبرة قد يفكر فيها الإنسان كمرآة للعالم .

فاذا ما أردنا التعرف على المفهوم المعتزلى للإنسان ، فسوف نجد لدينا تعريفاً لابن الهزيل يقول فيه أنه هو الشخص الظاهر المرئى الذى له يدان ورجلان ، ولكن لا يجعل أبو الهزيل الإنسان واقعا على شعره وظفره .

ويتضح هنا الاعتماد الكبير على التصوير القرآنى للإنسان ، فقد ذكر سبحانه وتعالى « خلق الإنسان من صلصال كالفخار » (٩٩) ، وقال أيضا : « فلينظر الإنسان مم خلق ، خلق من ماء دائق ، يخرج من بين الصلب والترائب » (٣٠) ، وكذلك « أيسبب الإنسان أن يترك سدى ؟ ألم يكن نطفه من منى يمنى ، ثم كان علقة تعلق فسوى » (٣١) . فهذه الآيات تؤكد على الشكل الملموس والمظهر المحسوس للإنسان .

وهو في رأيه هذا يعطى مددا غير قليل للتربية ، ذلك أن عالم التربية قديماً قد عانى كثيراً في عديد من المجتمعات ، طوال عصور طويلة ، من الإهمال الواضح لجسم الإنسان واعتباره عرضاً لا يدخل جزءاً في طبيعة الإنسان (٢٢) ، قالت التربية إلى إزدراء كل ما هو مهني ويدوي ، وركزت على المواد النظرية وحدها باعتبارها الوسيلة الأساسية دون غيرها في تربية الإنسان .

لكن ليس معنى هذا أن أبا الهذيل لا يعترف إلا بالجانب الجسمي من الإنسان . كلا . فهو أيضاً يقول بالعقل الذي يعرفه بأنه هو القوة التي بها يفرق الإنسان بين نفسه وبين غيره ، وبين السماء والأرض ، أي التي بها تكون العلوم الضرورية . وأيضاً هو القوة التي يكتسب بها العلم . ثم يطلق العقل على الحس ، فيقول : العقل الحس ، نسميه عقلاً بمعنى أنه معقول .

وبناء على هذا المفهوم للعقل عند العلاف ، يمكن تقسيم العقل إلى ثلاثة أقسام (٢٣) :

أولاً : القوة التي تكتسب بها العلوم الضرورية ، كتفريق الإنسان بين نفسه وبين غيره وبين السماء والأرض ، وأن الأولى فوقنا والأخرى تحتنا .

ثانياً : القوة التي بها يكتسب الإنسان العلوم النظرية كوجود الله ووحدانيته مثلاً .

ثالثاً : وأخيراً نفس الحس ، عقل ، أي معقول ، أي أن هذا الحس يمكن أن يكون معقولا .

وإذا ، يكون أبو الهذيل قد سمى الحس عقلاً ، باعتبار إمكان معقوليته وإدراكه بالعقل ، ولا ندرى ما يريد أبو الهذيل بإطلاقه العقل على الحس بمعنى إمكان معقوليته ؟ هل يريد الرد على من يقول من فلاسفة اليونان ، وهو هراقليطس (٢٤) أن الأشياء في تغير متصل ، ؟ وإذا كانت الأشياء في تغير متصل ، فلا تكون

ثابتة ، وإذا لم تكن ثابتة لا يمكن تعقلها ؟ أو أنه يريد الرد على من يعتقد ما اعتقده جورجياس السوفسطائي^(٢٥) من أنه ليس هناك شيء موجود ، وإذا كان هناك شيء موجود ، فإن الانسان قاصر عن إدراكه . وإذا فرضنا أن انسانا أدركه ، فلن يستطيع أن يبلغه لغيره ، وعلى ذلك لا يمكن أن يعقل الانسان هذا الموجود المحسوس ، ولا يمكن أن يجعل غيره يعقله^(٢٦) ؟ .

وعلى كل ، لابد أن يكون أبو الهذيل قد قصد بقوله إن الحس يكون على كيفية التفكير وطريقة التعليم بحيث نزود الطالب بالاداة الأساسية التي يمكن أن تساعد على تحقيق المطلوب بالتعاون مع أطراف الموقف .

ومن هنا فإن اختيار نوع التفكير يعتبر من المسائل الرئيسية ذات الخطر في أى عمل تربوى ، فعلى أساس هذا الاختيار يتحدد اتجاه العمل التربوى ، وما يتضمنه من قيم خلقية وصفات سلوكية .

فالمواطنة ، وهى صناعة التربية ، يتوقف نوعها على نوع المدنية التى ينشدها المجتمع ، كما أنها فى نفس الوقت تؤثر فى نوع الفلسفة الاجتماعية التى يتبناها المجتمع . والمدرسة وسط هذا لابد أن تحدد نوع الطريقة التى تصنع بها الاتجاهات الفكرية والخلقية اللازمة لهذه المواطنة . فهناك التفكير التواكل ، والتفكير الناقد ، وهناك التفكير القائم على السلطة ، وهناك التفكير اللفظى ، وهناك التفكير الغيبي ، والتفكير المتحرر ، وكلها تحتاج الى دراسة من جانب القائمين على التوجيه التربوى فى ضوء الفلسفة الاجتماعية التى تعمل من أجلها التربية حتى تقيم اختيارها على أساس واضحة والاختيار بين طرق التفكير لا يقل خطرا عن الفلسفة الاجتماعية ، حيث أن الطريقة ، هى الإجراء الذى يتجسد فيه هذه الفلسفة ، وهى السبيل الى ترجمتها الى خصائص سلوكية واتجاهات عقلية عند الناشئين^(٢٧) .

ان الوسيلة المباشرة الى تحسن طرقنا فى التدريس والتعليم تحسنا مطردا ،

هى تركيز إنتباهنا فى الأحوال التى تستلزم التفكير وتنمّيه وتمتحنه ، فالتفكير هو طريقة التعليم الرشيدة ، أو طريقة التعلم التى تستلزم العقل وتكافئه . وقد نشير بحق إلى طريقة التفكير ، ولكن الأمر الهام الذى يجب أن نقره فى عقولنا عن الطريقة هو أن التفكير ، هو الطريقة — طريقة الخبرة الرشيدة فى مسلكها الذى تسلكه (٣٨) .

وإذا كان التفكير يلعب الدور الأكبر فى الحياة الاجتماعية ، وإذا كان نوعه يتحدد بنوع هذه الحياة ، وبالأطار الفلاسفى الذى يوجهها ، فمن هذه الناحية ، نجد المعتزلة يرفعون لواء العقلانية على ساحة الفكر الإسلامى ، وهذا من شأنه — فى التطبيق — أن يوفر للتربية مناخا صحيا ملائما لها للنمو السليم .

أما ما يؤكد هذه الصبغة العقلانية لدى المعتزلة ، فهو كثير ، بل نستطيع — دون أن نخشى الإتهام بالمبالغة — أن نسوق مختلف آرائهم للتدليل على ذلك ، ومثال ذلك ما سبق أن أوضحناه فى هذه الدراسة ، وما سوف نذكره ، وغير هذا وذلك بما لن يتسع المقام لعرضه من آرائهم .

ومن الأمثلة التى نستطيع أن نوردها هنا ، موقفهم من تأويل القرآن الكريم تأويلا عقليا ، وإن كانت حركة التأويل العقلى ، قد بدأت بواكيرها الأولى قبل ظهورهم . فقد راع رواد التأويل العقلى الحشد الكبير الذى دخل الحديث ، وأضافوا ذرعا بمنهج السلف من محاولة رد هذا الحشو عن طريق صحة السند فقط ، بينما هذا الحشو لا يعارض السمع فقط بل يعارض العقل . وثم امتدت المعارضة إلى منهج السلف أنفسهم ، منهج التمسك بالظاهر وعدم التأويل ولو كان التأويل تجييزه قواعد اللغة . وبهذا ظهرت الاصطلاحات الفنية مثل « العقل » مقابلا للنقل ، والتأويل مقابلا للتقليد ، والتوفيق مقابلا للتوقيف والدراية مقابلا للرواية (٣٩) .

والذى يقرأ تفسير المعتزلة ، يجد أنهم بنوا تفسيرهم على أسسهم من التنزيه

المطلق والعدل وحرية الإرادة وفعل الأصلح ونحو ذلك . ووضعوا أسسا للآيات التي ظاهرها عكس ذلك ، فحكّموا العقل ليكون الفصل بين المنشابهات ، وقد كان من قبلهم يكتفون بمجرد النقل عن الصحابة أو التابعين ، فإذا جاؤا إلى المنشابهات سكتوا وفوّضوا العلم لله .

بل إن هذا السلطان العقلي المطلق قد غالوا فيه وتخطوا الحدود المفروضة مما جرهم إلى إنكار ما صح من الأحاديث التي تناقض أسسهم وقواعدهم المذهبية ، كما أنه نقل التفسير الذي كان يعتمد أولاً وقبل كل شيء على الشعور الحى والاحساس الدقيق والبساطة في الفهم وعدم التكلف والتعمق ، إلى مجموعة من القضايا العقلية والبراهين المنطقية ، مما يشهد للمعتزلة بقوة العقل وجودة التفكير .

ومع أن هذا السلطان العقلي المطلق كان له الأثر الأكبر في تفسير المعتزلة للقرآن حتى اضطربهم في بعض الأحيان إلى رد ما يعارضهم من الأحاديث الصحيحة فأنا لا نستطيع أن نقول إن المعتزلة كانوا يقصدون الخروج على الحديث أو عدم الاعتراف بالتفسير المأثور وذلك لأن حالهم بازاء التفسير المأثور وتصديقهم له ، يظهر بأجلى وضوح من حكم النظام على استرسال المفسرين من معاصريه^(٤٠) .

وذهب أبو الهذيل العلاف إلى القول بأنه يجب معرفة الله تعالى بالدليل من غير خاطر (أى دون تبليغ) ، وإن قصر الإنسان في هذه المعرفة استوجب العقوبة أبداً . والإنسان يعلم أيضاً حسن الحسن وقبح القبيح ، وعندئذ يجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل والإعراض عن القبح كالكذب والجور^(٤١) .

أما النظام ، فإنه يرى أن الانسان ، إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر ، فإنه يجب عليه تحصيل معرفة الله تعالى بالنظر والاستدلال . وقال أيضاً بتحسين العقل وتقييحه في جميع ما يتصرف فيه الانسان من أفعاله ، وأضاف إلى ذلك قوله ، أنه لابد من وجود خاطرين ، أحدهما يأمر بالإقدام ، والآخر بالكف ، وبذلك يصح الاختيار^(٤٢) .

ومن الذين قالوا بتحديد العقل وتقييده ووجوب معرفة الله بالعقل من المعتزلة أيضا بشر بن المعتز (المتوفى سنة ٢٢٦ هـ) الذي ذهب إلى القول بأن د المفكر قبل ورود السمع يعلم الباري تعالى بالنظر والاستدلال، (٤٣).

إمكان قيام العلم :

وإذا كان العلم يعرف بأنه أسلوب للبحث والاختبار ، وإذا كان يغفل لنا لأول وهلة أن هذا التعريف الشائع بأن العلم هو المعرفة المنظمة أو المنظمة ، فإن هذا التعارض ظاهري فقط ولا يلبث أن يزول متى أكلنا التعريف الاعتيادي. فليس التنظيم هو الذي يميز العلم ، بل نوع التنظيم الذي تتوصل إليه بطرق ناجمة للاكتشاف المؤسس على التجربة والاختيار ، فمعرفة الفلاح منظمة على قدر كفايته في عمله لأنها نظمت على أساس علاقة الوسائل بالغايات — أى أن تنظيمها عملي — تنظيمها من حيث هي معرفة — (أى من حيث المعنى الخيد للمعرفة المثبتة بالاختبار لإثباتها كافيًا) عارض بالنسبة لتنظيمها من حيث ماتنتجه للفلاح من الغلات الزراعية والحيوانية . . . أخ ، على حين أن المادة العلمية تنظم في صورة خاصة بالنسبة لا يصلح عملية الاستكشاف إلى النجاح ، وبالنسبة إلى المعرفة من حيث هي مشروع اختصاصي قائم بذاته (٤٤).

وباستطاعتنا أن نوضح قولنا هذا إذا أشرنا إلى نوع الوثوق الذي يرافق العلم ، فهو وثوق عقلي أى ضمان منطقي ، فالمثل الأعلى في التنظيم العلمي ، هو أن تكون كل فكرة أو عبارة بحيث تلزم عن فكرٍ وعبارات أخرى وتؤدي إلى فكرٍ وعبارات أخرى ، ذلك بأن الأفكار والقضايا يتضمن بعضها بعضا وتدعم إحداها الأخرى ، وهذه العلاقة المزدوجة ، وهي أن تؤدي فكرة إلى أخرى وتؤديها ، هي ما نقصده باصطلاحى « منطقي » و « معقول » .

ومن هنا ، فإن القائلين بـ « السببية » ، إنما يساعدون بذلك على « علنية » العملية التربوية ، الأمر الذي لا يتأتى إلا بنفى الإتفاق العرضي والقول بأسباب ضرورية ؛

ذلك أن هذا يقوم على العقل ، نعمله إدراك نظام الاشياء الموجودة وترتيبها ، وإذا أدرك العقل نظام الاشياء ، فإنما يدرك ذلك من جهة أسبابها (٤٥) .

وإذا كانت صناعة المنطق تضع وضعا أن هاهنا أسبابا ومسببات ، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا معرفة أسبابها ، فإن رفع هذه المسببات مبطل للعلم ورافع له إذ يلزم أن لا يكون هاهنا شيء معلوم أصلا علما حقيقيا .

ولعل هذا ماجعل د كلود برنار ، يؤكد على ضرورة أن نسلم تسليمنا بالبدهييات بأن شروط إحداث كل ظاهرة سواء أكان ذلك في الاجسام الحية أم في الاجسام الجامدة محددة تحديدا مطلقا . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه متى عرف شرط ظاهرة ما وتم تمييزه وجب أن تحدث الظاهرة دائما تبعاً لرغبة المجرب . وليس إنكار هذا إلا إنكارا للعلم نفسه ، ذلك بأنه لما لم يكن العلم إلا ما هو محدد وما يستطيع تحديده ، فقد وجب بالضرورة أن نسلم تسليمنا بالبدهييات بأن كل ظاهرة تبقى هي طالما بقيت ظروفها من غير تغيير ، فإذا تغيرت الظروف ، اختلفت الظاهرة (٤٦) .

فكان د السببية ، إذن لها بالنسبة للمجال التربوي دالتان :

الاولى : أهمية الطريقة المؤسسة على قواعد منطقية وأسس عقلية .

الثانية : توفير الاساس الذي يمكن أن يقوم عليه العلم .

وبذلك نستكمل الفكرة التي سبقت الجزء الحالى ، وهذا يعنى أن المسألة لا ينبغي أذن أن تكون مجرد إبراز د الطريقة ، بل لابد في الآن نفسه من د المادة ، ونعني بها هنا المحتوى أو المضمون أو العلم ، أو المعرفة . وبمعنى آخر فإن ماسبق أن أبرزناه من أهمية الطريقة ، لم يكن ليغنى إهمال المحتوى المعرفي ، ذلك أن الفصل بينهما يماثل زعنا بأن الانسان يستطيع الاكل دون أن يكون لديه شيء يأكله ، أو أنه لاعلاقة بين مادة الاكل وبين تركيب عضلات الحلق وأعمال المعدة الهضمية وحركاتها كما نشاهدنا في الواقع .

ومن هنا يأتي اهتمامنا بوقوف المعتزلة إلى جانب القائلين بالترابط بين الاسباب ومسبباتها ، وذلك كما يتضح من قولهم بالتولد ، فالقول بالتولد يؤدي إلى حد كبير إلى النسلم بتلازم الاسباب ومسبباتها والاقرار بخصائص الاشياء وفعلها إذ أن من الملاحظ أن الذين يصعدون بأفعال الانسان إلى الله مباشرة كالاشاعة ينكرون الترابط بين السبب والمسبب ، ويعصدون بهذا الترابط إلى الله مباشرة ، فهو الذي خلق لنا عادة بأن يترتب على هذا الفعل المعين مفعول معين ، وهو القادر على خرق العادة في أى وقت يشاء ، وهذا على العكس من نظرة الفريق الذي يُسلم بحرية اللسان وأنه يؤثر في مجرى الحوادث .

ويرى (العراقي) أننا لا بد أن نلتزم جانب الحذر ، إذ ينبه إلى أن هذا التولد يدلنا على تأثير الاسباب في مسبباتها ، ولكنه في بعض زوايا لا يقطع بتأكيد العلاقات الضرورية بين الاسباب والمسببات (٤٧) .

وفي الرسائل التي كتبها الامام يحيى بن الحسين في العدل والتوحيد ، وخاصة وفي رده على الحسن بن محمد الحنفية ، عشرات الامثلة التطبيقية التي تثبت العلاقة الضرورية بين الاسباب والمسببات . . . فالتار تحرق والاحتراق فعلها . . . والسكين التي تجز الرقبة علة ثانية للقتل ، والعلة الاولى هي الانسان الذي مارس القتل ، إذ أن العلل والاسباب قد تتعدد وتتسلسل عندهم ، ومعهم في ذلك الفلاسفة .

أما الجبائي فقد ذهب إلى أن العلة على نوعين : علة قبل المعلول تسبقه مباشرة ، وعلة تكون مع معلولها مثل الضرب والالم ، فهما يقعان معا . وبالنسبة إلى العلة الاولى ، يرى أنه إذا لم تسبق العلة مباشرة ، بل توسط شيء ، فإنها لا تعد علة . ولكن ليس لدينا أكثر من ذلك لايضاح رأيه في تحديد ما هي العلة ، وكل ما هنا لك أنه قال إن السبب لا يجوز أن يكون موجبا للمسبب ، وليس الموجب للشيء إلا من فعله وأوجده (٤٨) . ويتفق هذا مع قوله إن الإرادة ليست موجبة لمرادها ، والارادة التي هي قصد للفعل ، تكون مع الفعل وليس قبله .

وقد استطاع ابن جنى أن يستفيد من منهج المعتزلة هذا في دراسته للغة مما جعله يصطلم ببعض المعارضين الذين ذهبوا إلى أن المستويات الرفيعة للفنون العربية ، إنما هي نبت الصدفة ، وأنها أمور توفيقية لا سبيل إلى أن ترجعها إلى أسباب معلومة أو نعللها بعلة تطمئن إليها عقول الباحثين . . وهؤلاء الآخرون ، كانوا يمثلون منطق الجبرية في هذا الحقل وهذه الدراسات . وابن جنى يناقش دعواهم ويرفضها عندما يدير معهم هذا الحوار الذى يقول فيه (٤٦) .

« فإن قلت : فهلا أجزت أيضاً أن يكون ما أوردته في هذا الموضوع (أى العلة التى تحكم) (القواعد) شيئاً اتفق ؟ وأمر أوقع في صورة المقصود من غير أن يعتقد ؟ وما الفرق ؟ قيل : في هذا حكم بإبطال ما دلت الدلالة عليه من حكمة العرب التى تشهد بها العقول وتتناصر إليها أغراض ذوى التحصيل ، فهاورد على وجه يقبله القياس ، وتقتاد إليه دواعى النظر والانصاف ، حمل عليها (أى على القواعد المحكومة بالعلل) ونسبت الصنعة فيه إليها ، وما تجاوز ذلك ، تخفى لم تؤس النفس منه ، ووكل إلى مصادفة النظر فيه ، وكان الأخرى به أن يتهم نظره ولا يخف إلى ادعاء النقص فيما قد ثبت الله أطنابه وأحصف بالحكمة أسبابه .»

فإن جنى هنا يرى أن الأولى والأوفق بالإنسان إذا أخفى عليه سبب لمسبب موجود ، أن لا يياس من أن يكشفه النظر يوماً ، وما عليه إلا أن يديم النظر ، وأن يعقد مصادقة ، بين أعمال العقل وبين هذا الموضوع حتى تستبين له علاقة الأسباب بالمسيبات . والأخرى أن يتهم الإنسان نظره بدلا من أن يتسرع فينكر وجود علاقة التلازم الضرورية بين هذه المسيبات وما لها من أسباب (٥٠) .

ولا يقلل من قيمة رأى المعتزلة ، ما يميل إليه العلماء الآن من استخدام مصطلح القانون ، أو العلاقة الثنائية ، أو الوظيفة ، بدل السبب والنتيجة ، ويرجع ذلك إلى أن الكشف العلمية العديدة التى أمكن تحقيقها في جميع فروع العلم برهنت على أن العلم لن يهتدى إلى الأسباب الخفية البعيدة التى تؤدي إلى وجود الظواهر ، وتنحصر مهمة العلم في تحديد الشروط القريبة التى تصحب الظاهرة أو تسبقها حتى يمكن التنبؤ

بعودة الظواهر في المستقبل قياساً على وجودها في الزمن الماضي أو الوقت الحاضر،
أى دون الحاجة إلى معرفة الأسباب بالمعنى الفلسفى .

الإصلاح الأخلاقى :

وما دمنا قد تبسنا أن التربية هى عملية إعداد المواطن الذى يستطيع التكيف مع المجتمع الذى ينشأ فيه ، لذلك فى عمل على تشكيل الشخصية الإنسانية فى أدوار المطاوعة الأولى تشكيلاً يقوم على أساس ما يسود المجتمع من تنظيمات سياسية واجتماعية واقتصادية . وهناك لا بد للاطار الثقافى الذى يقوم عليه المجتمع من أن يحدد أبعاد العملية التربوية واتجاهاتها بحيث لا تخرج التربية عن هذا الاطار إلا تطويراً له وتقدماً به فى عملية زيادة ، آخذة بيد المجتمع نحو مستوى أفضل . وعلى هذا الأساس تحتل القيم مركزاً أساسياً فى توجيه العملية التربوية . وفى هذا المجال لا تعمل التربية على المحافظة على التراث الثقافى ونقله من جيل إلى جيل بما فى ذلك القيم الأخلاقية لحسب ، وإنما تعمل على تطوير هذا الواقع مقربة بذلك بقدر ما تستطيع عما وضعت أمامها من تصورات لما ينبغى أن يكون (٥١) .

وإذا كان الأساس فى التربية أنها تعبر عن ثقة المجتمع فى قدرته على تطوير تحويل الناشئين والشباب على نحو يختلف عما يكونون عليه إذا تركوا وشأنهم دون توعية، لهذا فإن الاختيار بين القيم والتفضيل يديها يعتبر جانباً (أصيلاً) فى جميع الجهود المبذولة لتوجيه الخبرات التربوية التى يعيش فيها الناشئون والشباب بل إن قدرة المدرسة على تنمية هذه القيم دون غيرها ، يتطلب منها تحقيق الوحدة يديها وبين الإجراءات والوسائل التى تتخذها فى توجيه الصغار والكبار ويتضح هذا الجانب الحلقى فى بناء المنهج وتنظيم الخبرات الكفيلة بتطبيقه ، بل وفى أهدافه ووسائله (٥٢) .

وقد لعب المعتزلة دوراً كبيراً فى مجال التربية الأخلاقية، وذلك عن طريق ماسمى بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر . فهذا المبدأ أخلاقى هلى لا يتصل بالبحث النظرى وهو أمر يكاد أن يكون مسلماً به لدى أغلب الطوائف والفرق الإسلامية

وملخصه :أمر المسلمين وتكليفهم بالجهاد في سبيل الله ، وإقامة أحكامه على كل من خالفه في أوامره ونواهيه سواء أكان كافراً أم مسلماً^(٥٣) .

ويصوره الأشعري كما يأتي : د وأجمعت المعتزلة إلا الأصم ، على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الإمكان والقدرة : باللسان واليد والسيف ، كيف قدروا على ذلك^(٥٤) . ويصوره المسعودي كما يأتي : د وأما القول بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو الأصل الخامس ، فهو أن ما ذكر على سائر المؤمنين ، واجب على حسب استطاعتهم في ذلك ، بالسيف فما دونه وإن كان كالجهاد ولا فرق بين مجاهدة الكافر والفاسق^(٥٥) .

ولا يختص الولاية بالأمر بالمعروف ، بل هو ثابت لآحاد المسلمين على أن الأمر في ذلك موكل إلى أهل الجهاد ، فليس للعوام في ذلك أمر ولا نهى . ومن ثم فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات لأنه لا يصلح له إلا من علم المعروف ونهى عن المنكر وعلم كيف يترتب الأمر في إقامته وكيف يباشره ، فإن الجاهل ربما نهى عن معروف أو أمر بمنكر ، وقد يغلط في موضع الدين ويلين في موضع الغلاظة وينسكرك على من لا يزيد د إنكاره إلا تمادياً^(٥٦)

ومن شروط الأمر بالمعروف أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه ، فإنه لو علم أو غلب على ظنه أن نهياً عن شرب الخمر يؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين ، لم يجب ، كذلك أن يعلم أو يغلب على ظنه أن لقوله فيه تأثيراً ، فإن لم يعلم ذلك فإنه يحسن وإن لم يجب^(٥٧) .

والأمر بالمعروف تابع للأموار به ، إن كان واجباً فواجب ، وإن كان ندباً فتدب ، وأما النهي عن المنكر فواجب كله لأن جميع المنكر تركه واجب لإتصافه بالقيح ، وشرط الوجوب أن يغلب على ظنه وقوع المعصية ، نحو أن يرى الشارب قد تهيأ لشرب الخمر بأعداد آلاته ، وألا يغلب على ظنه أنه إن أنكره ، لحقته مضرة عظيمة ، بل يبتدىء في إنكاره بالسهل ، فإن لم ينفع ترق إلى الصعب لأن الغرض كف المنكر ، قال تعالى : د فاصلحوا بينهم ما د ثم قال د فقاتلوا التي تبغى ، د

ويباشر الانسكار كل مسلم تمكن منه وعرف شرائطه ، فهناك القبايح الظاهرة المعروفة والنهي عنها واجب على كل إنسان . وأما ما يحتاج إلى قتال ، فإنما يقوم به من في استطاعته القتال والاعداد له كالامام وولاته ، فهو أعلم بالسياسة ومعهم عونها وعدتها (٨٥) .

وقد اختلف المعتزلة في الإجابة على التساؤل الآتي: هل يعلم عقلا ، أو لا يعلم إلا سمعا ؟ فذهب أبو علي الجبائي إلى أنه يعلم عقلا وسمعا ، وذهب أبو هاشم إلى أنه يعلم سمعا ، إلا في موضع واحد وهو أن تشاهد واحدا يظلم غيره فيلحق قلبك لذلك مضض وحر ، فيلزمك النهي عنه دفعا لتلك المضرة عن النفس .

والذي يدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة السمع الكتاب والسنة والإجماع . أما الكتاب ، فقوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » (٥٩) . وأما السنة ، فهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « ليس لعين ترى الله يعصى أن تطرف حتى تغير أو تنتقل » ، وأما الإجماع فلا اشكال فيه لأنهم اتفقوا على ذلك (٦٠) .

الهوامش

- ١ — صادق مسمان : الفلسفة والتربية ، النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ١٠٣ .
- ٢ — جون ديوى : تجديد فى الفلسفة ، ترجمة أمين مرسى قنديل ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ١٢٥ — ١٢٦ .
- ٣ — أحمد فؤاد الأهوانى : جون ديوى ، سلسلة نواىج الفكر الغربى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٧٧ .
- ٤ — جون ديوى : الديمقراطية والتربية ، ترجمة متى عقراوى وذكريا مينخائيل ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٤ ، ص ٣٤١ .
- ٥ — Meyer, A. E : An Educational History of Western World, — Mc Graw — Hill, N. y. 1972, P. 29
- ٦ — صالح عبد العزيز : تطور النظرية التربوية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ١٥٢ .
- ٧ — دى . جى . اوكونور : مقدمة فى فلسفة التربية ، ترجمة د . محمد سيف الدين فهمى ، الانجلو المصرية ، القاهرة . ص ١٤ .
- ٨ — المرجع السابق ، ص ١٥ .
- ٩ — Nunn, T. P : Education, its Data & First Principles Ch. 1
- ١٠ — محمد الهادى عفيفى : فى أصول التربية ، الأصول الثقافية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٧٩ .

- ١١ — meyer, op. cit., P 497
- ١٢ — فينسكس ، فيليب : فلسفة التربية ترجمة ذ. محمد لييب النجيجي ، النهضة العربية القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٤٥ .
- ١٣ — المرجع السابق . ص ٤١٢ .
- ١٤ — عبد الرحمن الكواكبي : طبائع الاستبداد ، في (الأعمال الكاملة) نشرها وحققها محمد حمارة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ٣٨٥ .
- ١٥ — المرجع السابق . ص ٤٠٧ .
- ١٦ — سورة الأسراء / آية ٢٣ .
- ١٧ — عبد الجبار بن أحمد : شرح الأصول الخمسة ، حققه د. عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ٣٢٦ .
- ١٨ — الشهرستاني : الملل والنحل ، حققه محمد سيد كيلاني ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ج ١ ، ص ٤٧ .
- ١٩ — الكهف / ٢٩ .
- ٢٠ — يونس / ١٠٨ .
- ٢١ — الإسراء / ١٤ .
- ٢٢ — النساء / ٧٩ .
- ٢٣ — المائدة / ٣٨ .
- ٢٤ — المسعودي : مروج الذهب ، بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٣ ؛ ج ٣ ؛ ص ٢٣٤ — ٢٣٥ .
- ٢٥ — الملل والنحل ؛ ج ١ ؛ ص ٥٢ .
- ٢٦ — Meyer, P . 29

- ٢٧ — في أصول التربية ، ص ١٦٩ .
- ٢٨ — فينكس ، فلسفة التربية ، ص ٤٤٦ .
- ٢٩ — الرحمن / ١٤ .
- ٣٠ — الطارق / ٥-٧ .
- ٣١ — القيامة / ٣٦ ، ٣٧ .
- ٣٢ — ديوى : الديمقراطية والتربية ، ص ٣٢٠ .
- ٣٣ — على مصطفى الغرابى : أبو الهذيل العلاف : مكتبة الحسين التجارية ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، ص ١٧ .
- ٣٤ — عبد الرحمن بدوى : ربيع الفكر اليونانى ، النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٩ ص ١٣٨ .
- ٣٥ — المرجع السابق . ص ١٧٦-١٧٧ .
- ٣٦ — أبو الهذيل العلاف ، ص ٩٨ .
- ٣٧ — محمد الهادى عفيفى : في أصول التربية ، الاصول الثقافية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٢١٤ .
- ٣٨ — الديمقراطية والتربية ، ص ١٥٩ .
- ٣٩ — على سامى الدشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٥ ، ج ١ ، ص ٢٢٦ .
- ٤٠ — محمد حسين الذهبي : التفسير والمفسرون ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ج ١ ، ص ٣٧٣ .
- ٤١ — الشهر ستانى : الملل والنحل (تحقيق محمد فتح الله بدران) ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، ط ٢ ، ج ١ ، ص ٥٥ .
- ٤٢ — المرجع السابق . ص ٦٠ .

- ٤٣ — المرجع السابق . ص ٦٤ .
- ٤٤ — الديمقراطية والتربية ، ص ١١٩ .
- ٤٥ — محمد عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ١٧٠ .
- ٤٦ — كلود برنار : مدخل إلى دراسة الطب التجريبي ، ترجمة يوسف مراد وحيد الله سلطان ، وزارة المعارف ، القاهرة ، ١٩٤٤ ، ص ٧٠ .
- ٤٧ — محمد عاطف العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، دار المعارف القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص ٥٠ .
- ٤٨ — الاشعري : مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، ج ٢ ، ص ٨٨ .
- ٤٩ — محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ١٥٩ .
- ٥٠ — المرجع السابق . ص ١٦٠ .
- ٥١ — محمد لييب النجيجي : مقدمة في فلسفة التربية ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ٣٧٨ .
- ٥٢ — في أصول التربية ، الأصول الفلسفية ، ص ٢٨٠ .
- ٥٣ — النشر ، ص ٤٨٨ .
- ٥٤ — مقالات الإسلاميين ، ج ١ ، ص ٣١١ .
- ٥٥ — المسعودي : مروج الذهب ، ج ٣ ، ص ٢٣٥ .
- ٥٦ — أحمد محمود صبحي : الفلسفة الاخلاقية في الفكر الإسلامي ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ١٩٤ .

- ٥٧ - شرح الأصول الخمسة، ص ١٤٣ .
- ٥٨ - صبحي، ص ١٩٥ .
- ٥٩ - آل عمران / ١١٠ .
- ٦٠ - عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت .
- ١٩٧١ ج ١ ص ٧٠ .

PHILOSOPHIE ARABO-MUSULMANE ET PHILOSOPHIE EUROPÉENNE D'AUJOUR'HUI (1)

par Louis Gardet

Je ne ferai que rappeler ce large mouvement de recherche philosophique que fut la *fasafa*, les grands noms et les grands systèmes qui l'illustrèrent, du III^e au VI^e siècle de l'hégrie environ (IX^e - XII^e s.), l'influence qu'elle exerça dans les siècles futurs, aussi bien sur les penseurs chrétiens du Moyen Age occidental qu'en certains secteurs de la pensée musulmane, spécialement le monde shi'ite-imâmite. Mais j'ajoute aussitôt qu'il serait fort abusif de faire des *Falâsifa* les seuls représentants de la philosophie arabo-musulmane. Les oeuvres d'un savant comme Abû l-Rayhân al-Bîrûnî, qui choisit délibérément la langue arabe comme langue de culture, témoignent de remarquables percées philosophiques, fort libres à l'égard de l'héritage grec. Un *mutakallim* comme Fakhr al-Dîn al-Râzî ouvre plus d'une fois la voie à des problématiques nouvelles. Il arrive à un hanbalite comme Ibn Taymiyya, dont les "Réformistes" (*islâhiyyûn*) contemporains aiment à se recommander, d'articuler les lignes de force d'une véritable philosophie pratique, d'une *praxis* si l'on veut. Et que dire des géniales analyses sociologiques d'un Ibn Khaldûn?

Qu'en est-il présentement? Le renouveau culturel arabe, cette *nahda* que connaissent les pays arabes depuis la fin du XIX^e siècle, ne cesse de s'affirmer; et ce ne sera sans doute pas le moindre bienfait des événements que d'éveiller la Communauté internationale à ce que représente le monde et arabo-musulman non seulement sur le plan politique et économique, mais aussi dans l'ordre de la pensée et de la culture.

(1) Texte repris et corrigé d'un cours donné à l'Université d'Alger, Département de Philosophie.

Y a-t-il un renouveau correspondant de la philosophie arabo-musulmane comme telle, et selon quelles lignes d'horizon? Je voudrais esquisser aujourd'hui quelques réflexions, fragmentaires je le reconnais, et pour une assez large part prospectives, donc soumises aux discussion et aux recherches.

Les faits historiques ne se répètent jamais; mais il leur arrive, à travers la diversité des temps, des lieux et des conditionnements socio-culturels, de se répondre. La philosophie arabo-musulmane de jadis, au contact de la science et de la pensée grecques, vécut un âge de brillant humanisme; n'est-ce pas un nouvel humanisme à quoi la sollicite aujourd'hui l'impact de la philosophie moderne? Je le croirais volontiers. Mais à la condition, certes, qu'elle ne s'en fasse point la simple imitatrice; qu'elle sache situer et juger cette philosophie, la repenser en toute liberté, j'ajouterais même la dépasser. On peut regretter que les Fârâbî, les Ibn Sîna, les Ibn Rushd, n'aient point pris à l'égard des Grecs, spécialement d'Aristote, les libertés de jugement dont firent preuve un Bîrûnî ou un Thomas d'Aquin. Ce sont les chemins de cette liberté qu'il s'agit de retrouver aujourd'hui à l'égard des Kant, Hegel, Marx, Freud, ou des maîtres structuralistes.

"Philosophie européenne" (ou "occidentale")

Première question. Que faut-il entendre quand nous parlons en bloc de philosophie moderne européenne? J'en situerai, très en bref, les principaux jalons historiques.

Deux moments essentiels me semblent en commander le parcours. On peut dire que la philosophie moderne est née dans le fameux poêle de Hollande de Descartes, quand la recherche du philosophe prit pour objet beaucoup moins ce qui est que ma pensée en son acte d'exercice. Au fond toute la dialectique idéaliste était là en germe, très inchoativement (elle eut d'ailleurs d'autres prédécesseurs, tel ce Jakob Boehme qu'apprécia tant Hegel). Le germe prit racine avec la thèse-antithèse-synthèse de Kant, et sa définition du rapport transcendantal qui, pour lui, est le rapport du sujet à son acte (sujet et acte, - notons au passage le silence sur l'objet de l'acte).

Mais quoi qu'il en soit de l'originalité et de la recherche

d'absolu des grands post-kantiens, Fichte ou Schelling, ce sont les puissantes constructions de Hegel qui seront comme l'épanouissement triomphal du lointain germe déposé par Descartes: affirmation, négation, négation de la négation, selon une dialectique immanente et se voulant créatrice, où rien de ce qui est nié est aboli. Hegel en fait la loi de tout esprit, et l'esprit humain est l'Esprit absolu en devenir. La logique a valeur d'ontologie, l'ontologie est praxis. Dialectique du maître et de l'esclave, où le maître devient esclave, et l'esclave maître. Etre et néant s'entrecroisent et coïncident, selon une rigoureuse réification des cadres logiques. J'ajouterais qu'il reste quand même un peu triste et décevant que l'Etat prussien pût apparaître aux yeux de Maître de Stuttgart comme l'ultime universel-concret.....

Le deuxième moment fut le passage (dialectique) de Hegel à Marx. "Remettre Hegel sur ses pieds", selon la phrase fameuse de Engels. Passage dialectique, mais selon le même appareil logique, de l'esprit à la matière. La loi dialectique "découverte" par Hegel en la texture de l'esprit humain est regardée maintenant comme constitutive des choses mêmes. La maîtriser, c'est maîtriser la réalité: non point connaître ce qui est hors de mon esprit, mais transformer le monde en transformant l'homme. La vérité se fait dans et par le mouvement dialectique constitutif des choses; la vérité est praxis. Ce qui était chez Hegel la loi suprême de l'Esprit en devenir s'incarne en la sub-structure socio-économique des rapports de production. La dialectique du maître et de l'esclave devient la loi des sociétés humaines qui, à travers et par la nécessaire "lutte des classes", progressent vers la dictature du prolétariat et la future société sans classe. Et toute loi dialectique suppose violence, c'est par la violence que les changements quantitatifs seront récapitulés en changements qualitatifs. Est-il besoin de souligner le succès de cet hégélianisme renversé, - succès porté par l'espoir des déshérités de la terre, où se mêlent inextricablement déterminisme et utopie.

Il y a sans doute plusieurs interprétations de Hegel, mais l'hégélianisme est un. Par contre, il y a des marxismes...Je ne fais pas une histoire de la pensée européenne d'aujourd'hui et n'y insiste donc pas.

Faut-il parler d'un troisième moment? Il s'originerait dans la phénoménologie de Husserl et son *Ego* transcendantal, et dans les catégories heideggériennes qui font du langage "l'enceinte de l'être". Les "récapitulations" de Descartes par Husserl et de Kant par Heidegger, sont ici éclairantes. Or, si l'on a pu dire non sans raison, que le marxisme fut à ses débuts un "hégélianisme de gauche", j'appellerais volontiers, et dans le même sens, les Structuralistes des heideggeriens de gauche.. (L'existentialisme, lui, si vite dépassé, serait comme l'extrapolation d'un heideggerisme mutilé). Il n'est que de relire la conclusion de *Les mots et les choses* de Michel Foucault: à la mort de Dieu (au sens nietzschéen) répond la mort de l'homme, - l'homme n'est plus que langage et structure du langage. Ici interviendrait une certaine lecture, très orientée, des sciences humaines; nous y reviendrons.

A vrai dire, je ne crois pas que ce "troisième moment" se situe sur le même horizon que les deux premiers. Il n'est aucunement une conclusion dialectique des deux premiers. Pour l'instant, il n'intervient guère que dans la mesure où il interfère soit avec l'hégélianisme, soit avec le ou les marxismes, et parfois les complexifie à souhait. Faut-il évoquer ici Althusser, ou les "marxistes freudiens", voire Merleau-Ponty? Par ailleurs le repli structural et structural sur les lois du langage semble s'avancer vers un nominalisme dévorant, nourri non de concepts mais de catégories raréfiées. L'hégélianisme et le marxisme restent et resteront un dur questionnement posé à la conscience de l'homme. On peut se demander ce qu'il restera, dans un siècle d'ici, des subtiles avancées où se complait un Derrida par exemple.

Certes, le schéma que je viens d'esquisser est, comme tout schéma, ridiculement squelettique, et par là même trompeur. Car combien d'autres visions du monde, plus exactement combien d'autres rapports de mon moi au monde surgissent! Spinoza, Leibniz, Auguste Comte, Kergueland, Nietzsche, Bergson, bien d'autres encore, tissent aussi, à leur façon, la trame de la philosophie européenne. Et comment ne pas mentionner tout le phénoménisme et le pragmatisme anglo-saxon, jusqu'en son aboutissement, le positivisme logique d'Oxford par exemple. En Europe continentale, il est certainement moins connu que Hegel, Marx ou les Structural-

listes. Il est par contre très présent dans les pays de langue anglaise. Je n'entend pas parler seulement de la Grande-Bretagne et des Etats Unis, mais de l'Asie où l'anglais est assez largement langue de culture. C'est lui que rencontrent d'abord bien des Pakistanais ou des Musulmans indiens.

Rencontre de la "philosophie européenne" et de la pensée arabo-musulmane :

C'est donc tout un foisonnement de systèmes, d'idées, d'analyses socio-économico-politiques s'il s'agit du marxisme, à quoi une philosophie arabo-musulmane contemporaine ne pourra pas ne pas être confronté.

Ici une remarque, qui a son importance, je crois. Aujourd'hui, tout Arabe soucieux de recherche philosophique connaît, se doit de connaître, au moins en ses instances majeures, cette philosophie moderne. Elle est inscrite au programme des Universités des pays d'Islam: et me plais à signaler, à titre d'exemple, les ouvrages que le Professeur 'Othmân Amîn consacra à Descartes et à Kant. Bien d'autres noms et d'autres travaux pourraient être cités.

Or, à l'inverse, il faut bien avouer que les maîtres à penser d'Occident les spécialistes mis à part, continuent d'ignorer sercinement la philosophie arabo-musulmane en ses grandes réalisations du passé, et plus encore en ses virtualités d'avenir. Je me permettrai une anecdote. Il n'y a pas très longtemps, je me risquai à demander à un professeur d'Université française: "Qui est Bîrûnî?" Regard étonné, et réponse. "Je ne sais pas..." De fait, pour beaucoup de nos contemporains, l'histoire de la philosophie ne se borne-t-elle pas à une courbe quasi continue et close sur elle-même, qui va des pré-Socratiques à Marx et au structuralisme, - en sautant allégrement par dessus les grandes oeuvres de la pensée chrétienne? A peine une mention honorable sera-t-elle accordée à Avicenne ou à Averroès, - ces "Aristotéliciens arabes", n'est-ce pas. Il y a là une anomalie qui est, à bien voir, un appauvrissement de la pensée. Et je crois qu'y remédier sera l'une des tâches les plus urgentes imparties à la philosophie arabo-musulmane d'aujourd'hui.

Essayons de voir comment la question se pose. A l'ordinaire, la philosophie européenne se présente à l'étudiant arabe comme l'un des éléments de cette "modernité" dont on parle souvent, et dont l'acquisition doit garantir la fin du **takhalluf**, du sous-développement. Dès lors, on étudiera les gloires philosophiques de la culture arabo-musulmane de jadis, comme un héritage glorieux sans doute, mais dépassé. Et c'est à la philosophie moderne que seront demandée les principes d'explication nécessaires. Je n'étonnerai personne en disant qu'il y a des hégéliens arabes, des personalistes arabes, des existentialistes arabes, peut-être des structuralistes arabes, et surtout des marxistes arabes. Il serait facile de donner des noms.

Nous reconnaitrons tout d'abord nettement qu'il ne s'agit point d'un simple démarcage de la pensée européenne. Car ce sont des questions propres au monde arabe, voire au monde musulman en son ensemble, qui sont posées, et comme seuls des Arabes peuvent les saisir de l'intérieur. Quand un sociologue occidental s'attaque à de tels problèmes, c'est presque toujours selon ses systèmes de références à lui. J'évoquerai par exemple les critiques adressées à l'islamologue américain G. Von Grunebaum par Mohammed Arkoun dans la revue **Arabica**, ou par 'Abdallâh Laroui dans **La crise des intellectuels arabes**. S'il s'agit d'un sociologue arabe, il entendra sans doute user des instruments d'analyse de la sociologie la plus moderne, mais, ce faisant, il ne pourra pas ne pas y intégrer tout un monde de valeurs qui imprègne les fibres de son être, et qui est étranger à l'Européen ou à l'Américain.

Ainsi se dessinent les signes avant-coureurs d'une philosophie ou d'une sociologie ou d'une psychologie arabes modernes, et qui auront par rapport à la philosophie, à la sociologie, à la psychologie d'Europe ou d'Amérique une originalité indéniable, - aussi grande, plus grande encore peut-être, que l'originalité des **Falâsifa** par rapport à la Grèce classique. L'hégélianisme d'un Hichem Djait enrichit singulièrement de valeurs musulmanes, arabes, tunisiennes, l'hégélianisme officiel. Le personalisme arabe de 'Abd al-Azîz Lahbabî n'est pas seulement le personalisme de Mounier. Et si 'Abdallâh Laroui n'est pas sans accueillir des influences marxistes ou marxisantes, je ne crois vraiment pas qu'un marxiste européen (ou chinois) aurait pu faire siennes les ouvertures sur le passé et sur

l'avenir de son **Idéologie arabe contemporaine**. D'autres exemples ou comparaisons pourraient être donnés, tels "la philosophie de la conscience" du regretté Dr. Kâmil Husayn, ou "l'intimisme" (**juwaniyya**) de 'Othmân Amin, qui sont loin de n'être qu'un reflet des "philosophies du sujet" européennes.

Hichem Djait, Lahbabi, Laroui, ont écrit d'abord en français; Kâmil Husayn et 'Othmân Amin en arabe. La question de la langue pose un problème peut-être vital. Tant que le mode d'expression est demandé à une langue européenne, cette philosophie qui se cherche, pour arabe qu'on la puisse dire, aura toujours quelque peine à prendre la pleine mesure de son authenticité (**al-asâla**). C'est Laroui lui-même qui le notait dans une interview accordée à **Jeune Afrique** en 1974. Au Maroc, di-il, "tout ce qui est de conception moderne est enseigné en français, et tout ce qui est de conception ancienne l'est en arabe". Il est temps, il est grand temps que les "conceptions modernes", pour reprendre l'expression de Laroui, trouvent leur mode arabe d'expression, et un mode pleinement adéquat. Il faut reconnaître ici une indéniable avance du Mashreq sur le Maghreb.

Il ne s'agit pas seulement d'un nationalisme linguistique. Certes, la culture est universelle. Mais son universalité même est faite de diversités qui se répondent et mutuellement s'enrichissent. Je ne dirais point avec les Structuralistes que l'homme n'est que langage! J'affirmerais au contraire avec les Falâsifa et toute la pensée chrétienne qu'il y a une nature humaine; mais, ajouterais-je, engagée dans une histoire et qu'exprime le langage. Et toute langue est faiseuse de mentalité, de par le plan de saisie du réel qui lui est propre. Cela est particulièrement vrai de la langue arabe. J'y insisterai tout à l'heure.

Les actuelles traductions des philosophes européens en arabe sont abondantes, aussi abondantes, plus peut-être, que les traductions gréco-syriaco-arabes du IX^e siècle. La mise en place du vocabulaire arabe de la philosophie moderne se poursuit, que ce soit à l'Académie de la langue arabe du Caire sous l'impulsion du Dr. Ibrâhîm Madkour, ou à Rabat par exemple. Et je me plais à signaler l'effort entrepris à Damas pour traduire dans un arabe authentique ce phénoménologue chrétien qu'est Paul Ricoeur, -

Mais le problème ne sera vraiment résolu qu'à mesure que naîtront des oeuvres originales, écrites directement en arabe, et dignes de marquer leur époque, - écrites par des penseurs tout à la fois engagés et libres (les deux termes ne sont point antinomiques), nourris du grand legs arabo-musulman, connaissant en profondeur les périples de la pensée moderne, et sachant les dominer.

A vrai dire, l'un des signes les plus prometteurs que je connaisse n'est point le fait d'un écrivain arabe. Je veux parler du Punjabi Mohammad Iqbâl. Il écrivit en urdu, en persan et en anglais. Il est maintenant traduit en arabe, et je crois que toute philosophie arabo-musulmane contemporaine devra tenir compte de son apport. Iqbâl connaissait bien la pensée occidentale; on peut le dire un spécialiste des philosophies allemande et anglo-saxonne. Sa renommée est devenue mondiale. Mais il faut le reconnaître nettement: il doit peut-être plus aux réformateurs de l'Islam indien, Shâh Walî Allâh ou même Ahmad Khan, voire Amîr 'Alî, et à toute la tradition sûfie, qu'à sa lecture de Nietzsche ou de Hegel.

Faut-il rappeler quel authentique poète fut Iqbâl? Tout apprenti philosophie devrait pouvoir méditer un très beau poème de lui, où il prend ses distances à l'égard de Hegel, et se dégage de l'attirance exercée par ce dernier. C'est comme un "mirage", dit-il, que lui apparut un soir l'entreprise de Hegel, "dont la pensée dépouilla l'éternité du revêtement de l'instant". Ce raccourci extrêmement bref va loin, pour qui sait l'entendre, dans la critique de la dialectique hégélienne. Et Iqbâl par ailleurs sut dénoncer avec force le "matérialisme" de l'Occident. Les dernières pages de son *Djavid-Namè* en sont le vibrant témoignage. Il s'agit, précisait-il, d'acquiescer, de dominer et de faire fructifier la science et la technique modernes, mais en les réassumant selon les authentiques finalités de l'esprit.

De quelques vues prospectives

Ces quelques aperçus sont bien fragmentaires. Je n'entends point dresser un palmarès. Mais ils restent, me semble-t-il, ouverts sur l'avenir. Personnellement, je ne crois pas du tout que la philosophie arabo-musulmane d'aujourd'hui ait à se "mettre à

l'école" de la philosophie moderne d'Occident. Si les grands **Falâsifa** s'étaient mis moins docilement à l'école de la Grèce classique, s'ils avaient usé à son égard de cette liberté de jugement dont firent preuve un Abû Ya'qûb al-Kindi ou un Bîrûni (et plus tard les meilleurs des docteurs chrétiens médiévaux), sans doute leur vue de l'homme et du monde aurait-elle pu intégrer les réels apports philosophiques que drainaient **'ilm al-kalâm** et **usûl al-fiqh**, -et qui le plus souvent leur échappèrent. Les conditions socio-culturelles de l'époque ne le leur permirent pas. Mais c'est cela peut-être que nous donneront les philosophies arabes contemporaines. Quelques préalables me semblent requis. Je les signalerai, à titre d'hypothèses, et les grouperai sous cinq titres de chapitre.

1. Il convient tout d'abord que l'ouverture à la philosophie moderne se maintienne, certes. Et à toute philosophie, quelle qu'elle soit, sans oublier qu'une philosophie, même et surtout "engagée", n'est pas de "droite" ou de "gauche". Une philosophie est vraie ou fausse. - Cette ouverture est indispensable. Ce n'est pas un repli sur soi qui assurera l'authenticité; bien au contraire. Une culture est d'autant plus elle-même qu'elle est attentive aux autres, à toute valeur de vérité d'où qu'elle vienne.

2. Mais une telle ouverture ne suppose point un reniement du passé! Les **Falâsifa**? voire les Réformateurs, **salafiyya** ou autres, du début du XX^e siècle? vieilles histoires, et dépassées, diraient volontiers certains adeptes d'une "modernité" à tout prix... Eh bien, non. Soyons persuadés que ces Anciens ont quelque chose à nous dire, à nous, hommes d'aujourd'hui. Bien sûr la cosmologie des **Falâsifa** (beaucoup trop calquée sur la cosmologie grecque, encore une fois) a vécu. - Et qu'en sera-t-il dans cent ans de la science de 1977? Mais la vue philosophique en son intuitivité première n'est aucunement liée à une cosmologie, quand bien même elle semble y puiser des exemples de choix. Ce que les **Falâsifa**, et, avec eux, dans l'Occident latin, les Bonaventure, les Albert le Grand, les Thomas d'Aquin, peuvent nous apporter, c'est que l'objet d'une authentique réflexion philosophique n'est point d'abord mon esprit en acte de connaître, ou ma praxis utilitaire au service du bien matériel de la société. Cet objet est bien plutôt l'acte d'être de ce qui est. Toute une étude synthétique du **wujûd** serait ici à poursuivre.

De ce point de vue, un large et fructueux effort d'histoire de la philosophie et d'éditions de textes n'a cessé de se poursuivre, spécialement en Egypte: oeuvres complètes d'Ibn Sinâ, Somme mu'tazilite du qâdî 'Abé al-Jabbâr, ouvrages d'Ibn Taymiyya.... Il n'est que de rappeler les noms bien connus d'Ahmad Amin, Ibrâhîm Madkour, Mahmûd Qâsim, Fouad El-Ahwanî 'Abderrahman Badawî, et de plusieurs autres avec eux, ainsi que les publications et commentaires du Conseil Supérieur des Arts, Lettres et Sciences sociales du Caire, consacrés par exemple à Ibn 'Arabi et à Suhrawardî.....Quant aux **Islâhiyyûn** de la première moitié du siècle, il est de bon ton parfois de les traiter par prétériton. Ce me semble une grave injustice historique. Ce sont, il est vrai des réformateurs plus que des philosophes. Mais sans eux, sans les Muhammed 'Abduh, si bien étudié par 'Othmân Amîn, sans les Rashîd Ridâ ou Ibn Bâdîs, sans leur mise en valeur du fondamentalisme le plus exigeant, la **nahda** non seulement culturelle, mais politico-sociale et économique, eût-elle été possible? Et ne leur doit-elle pas, une bonne part, d'avoir pu se prolonger en **thawra**?

3. Une philosophie arabo-musulmane, comme une philosophie chrétienne d'ailleurs, est profondément et spontanément réaliste. Ce qui est existe, en toute vérité et réalité - **al-haqq** - hors de ma pensée. C'est là un absolu, si séduisant que puisse être l'idéalisme transcendantal contemporain.

J'ajouterai que ce réalisme-là dépasse, de par son recours à l'acte d'être, le réalisme aristotélécien. (Vouloir faire de l'aristotélisme une forme d'idéalisme me semble une gageure sans lendemain). Ce réalisme dépasse donc l'aristotélisme; et il est radicalement autre que le réalisme marxiste. Par sa démarche de dialectique immanente, le marxisme est la négation de l'idéalisme hégélien, mais se situe sur le même plan d'existence que lui. Pour Hegel, tout est esprit en devenir, la pensée humaine est créatrice absolue; pour Marx, seul l'être sensible existe, et les lois de cette existence sont celles même de la pensée humaine, comme de toute chose. Pour une philosophie arabo-musulmane ou une philosophie chrétienne par contre, le réel n'est point mesuré par la pensée de l'homme. "L'intelligence que Dieu nous a donnée est faite pour connaître ce qui est", connaître donc la réalité posée dans l'être "hors de ses causes" par le Décret de Dieu et la Parole divine, le

"Sois!" biblique, le **Kun!** coranique. Le réalisme marxiste se situe sur un plan univoque d'existence. Le réalisme affirmé par une vision musulmane ou chrétienne du monde affirme des plans d'existence (au pluriel) incommensurables. Le marxisme est, si l'on veut, une phénoménologie de l'être sensible, et c'est sur ce plan-là que ses capacités d'analyse connaissent leurs succès les plus valables. Une philosophie arabo-musulmane renouvelée se doit de le reconnaître, au besoin d'en faire son profit; mais elle se doit aussi de ne pas s'y laisser enfermer.

4. Bien plus, une philosophie arabo-musulmane renouvelée est peut-être particulièrement apte à intégrer, mais à dépasser en même temps, le mode dialectique hégéliano-marxiste de procéder. Car il y a une saisie dialectique des choses que je crois propre à la pensée arabe, et dont il lui faut prendre conscience. Ce serait à mon sens une erreur très réductrice que d'enfermer toute dialectique dans l'immanence de cette réification des cadres logiques, chère à Hegel, ou l'immanence de cette logification du sensible caractéristique de la praxis marxienne. Il y a des modes dialectiques de procéder. Le mode arabe ne procède point selon le schéma devenu classique de la **Phénoménologie de l'Esprit**, et non plus selon les schèmes de Platon, des Stoiciens, de Kierkegaard.... Il ne se situe pas sur un plan de pure immanence, ou de "transcendance" subjective par auto-dépassement. Il opère selon un transfert (**majaz**) constant d'un plan d'existence donné à un plan d'existence autre, **khalq-Haqq**, **fânin-Bôqin**, la liste des **muqâbal**, des "corrélatifs d'opposition", pourrait être longue. Cette bipolarité, ce "raisonnement à deux termes" comme on a dit parfois, se révèle un instrument de choix pour la saisie de faits **transientes**, centrés sur l'**acte** plus que sur l'état du sujet. Et c'est là un apport irremplaçable à la culture universelle.

Remarquons qu'un tel mode dialectique, - au contraire de la dialectique hégélian-marxiste - n'est absolument pas exclusif d'autres types d'analyse du réel, l'analyse de mode abstraitif en particulier. Je n'en veux d'autre signe que le très large accueil réservé au cours des siècles, dans les Universités et **Madâris** des pays arabes, à l'héritage aristotélicien. Il me semble que la philosophie arabo-musulmane d'aujourd'hui peut être appelée sur

ce point à une tâche, qui serait un grand témoignage, non de rupture ou de refus, mais d'intégration et de synthèse.

5. Un cinquième et dernier point. Il est un "questionnement" de première importance que la pensée occidentale actuelle adresse au philosophe arabe: je veux parler de ce qu'on appelle les "sciences humaines". Je n'ai pas besoin de dire leur succès en Occident, et comme quoi, dans la crise actuelle de la pensée moderne, est périodiquement annoncée "la mort de la philosophie" au profit des seules "sciences humaines". La philosophie se bornerait à une histoire de la philosophie, tout au plus à une phénoménologie. Et qu'est-ce au fond que le structuralisme, sinon une extrapolation de certains résultats et de certains acquis de ces sciences de l'homme?

L'attrait qu'elles exercent sur bien des esprits est non moins fort que celui de l'idéologie marxiste. Elles ont l'avantage d'ailleurs de ne point se présenter comme une idéologie, mais comme autant de disciplines objectives dont l'acquis ne saurait prêter à discussion. Et certes, les lois, structures, règles de conditionnement, mises au point par la linguistique, la sociologie, la psychologie expérimentale ou des profondeurs, apportent à pied d'œuvre des connaissances nouvelles pouvant permettre une meilleure lecture des faits. Un exemple de cet attrait exercé nous est fourni par l'utilisation des sciences humaines, de la linguistique avant tout, que propose Mohammad Arkoun dans ce qu'il appelle "La re-lecture du Coran"

Mais que sont les sciences humaines? Méritent-elles l'absolue confiance que certains leur accordent? Elles ne sont pas sciences de self-évidence comme les mathématiques (ou la métaphysique, aujourd'hui si décriée); elles ne sont pas sciences d'expérimentation comme la physique, la chimie, et, dans une large part, les sciences naturelles. Que peut-on expérimenter vraiment en anthropologie, en sociologie, en histoire? Elles sont sciences d'observation, et comme telles supposent une herméneutique, une "lecture" des faits, qui toujours dépendra de la vision du monde de l'herméneute. Aussi bien avons-nous une anthropologie hégélienne, une anthropologie marxiste, une anthropologie structurale (ou structu-

raliste, si l'on préfère). Et que dire de l'ethnographie, qui eut ses heures de gloire, mais au sujet de laquelle bien des pays du Tiers-Monde témoignèrent, voici quelques années, d'une juste méfiance.

Autrement dit : les sciences humaines ne nous apportent nullement un donné clair, acquis une fois pour toutes. Les considérer ainsi serait tomber dans un piège analogue à ce que fut la mésaventure des **Falâsifa** accordant une créance "scientifique" à la cosmologie de Ptolémée....L'apport des sciences humaines doit être pris en considération; mais à la condition d'être repensé et purifié par le regard épistémologique du philosophe comme tel. Ce serait là une belle et grande tâche à poursuivre pour la philosophie arabo-musulmane d'aujourd'hui (j'en dirais autant de la philosophie chrétienne), appuyée sur son sens du réel, de l'acte d'être créateur qui fait que les choses sont ce qu'elles sont, et sur un usage dialectique et abstraitif à la fois de ses instruments d'analyse, lui permettant d'échapper ainsi au monde plat de la pure immanence. J'ai été heureux récemment de trouver un écho de ces préoccupations dans les recherches d'un historien et d'un sociologue tunisiens.

* * *

J'en ai assez dit pour suggérer que de larges perspectives d'avenir peuvent s'ouvrir. Sans doute il y a, il y aura toujours des Arabes qui, par choix, seront hégéliens, ou marxistes, ou structuralistes, ou marxistes freudiens, ou structuralo-marxistes, ou tout ce que l'on voudra à l'instar de l'Occident. Mais je reste persuadé que c'est une ligne et une oeuvre originales qui sont d'abord demandées à la philosophie arabo-musulmane : dans une exacte connaissance des richesses mais aussi des limites de la philosophie occidentale moderne; dans une parfaite liberté à son égard, et non moins à l'égard de l'héritage toujours présent des grands âges 'abbâsides.

Peut-être appartiendra-t-il à notre époque, avec l'aide de Dieu, de reprendre et faire aboutir, sous l'impact des problèmes contemporains, cette réflexion et cette recherche rationnelle dont nous trouvons tant d'éléments épars non seulement en *falsafa*, mais aussi en *'ilm al-kalâm* et en *usûl al-fiqh*. Un vrai renouveau, faut-il dire une vraie "révolution culturelle" suppose, en un double mais unique mouvement enraciné dans le passé et faiseur d'avenir, à la fois authenticité et rénovation, rupture et continuité.

رمزية « البسمة » عند عرفاء الصوفية

عثمان يعقوب

تمهيد

مخطوط باريس (المكتبة الوطنية ، القسم الشرقى ، الخزنة العربية) رقم ٤٨٠١ ، يحتوى على عدة رسائل وحيدة من نوعها فى التراث الصوفى : منها هذا الجزء الصغير الذى نعدده للنشر بمناسبة تكريم الأستاذ الكبير والزميل العزيز ، الدكتور عثمان أمين ، أدام الله عليه نعمة الحياة * والمعرفة والمحبة ، التى هى أسمى مراتب الوجود .

يقع هذا الجزء الصغير من المجموعة الخطية بين الورقة ٣ — ١ والورقة ١٥ — ١ . وموضوعه : تأويل « البسمة » على طريقة العرفاء من الصوفية المتأخرين . والنص مكتوب ، كباقي رسائل المجموعة ، بخط لستعليق متقن ، مهمل أحياناً ، بحبر أسود ، عناوينه بأحمر ، على ورق جيد مصقول . صفحاته فى تسعة عشر سطراً . سطره فى حدود اثنى عشر كلمة . والمجموعة ههنا فى حالة جيدة من الحفظ . اسم المؤلف لها مجهول ، وكذلك الناسخ والتاريخ .

(*) كُتِبَ هذا البحث قبل وفاة المغفور له ، طيب الذكر ، المرحوم الأستاذ الدكتور عثمان أمين .

ومؤلف هذه الرسالة المجهول هو ، لاشك ، من أتباع الشيخ الأكبر ، ابن عربي الخاتمي ، ومن مدرسته الفكرية العرفانية ، لأنه في هذا الجزء من الرسالة يذكره مراراً ، بطريق التصريح أو التلميح . وأسلوب الرسالة يغلب عليه طابع البيان الفارسي الممتاز ، عند كتابة أبناء فارس النباه باللسان العربي المبين . وقد حمده مؤلفنا المجهول ألواناً رائعة من معارفه اللغوية والبيانية والفلسفية لدى شرحه الغريب لرمزية « البسملة » الشريفة . والذي يلتفت نظر الباحث في هذا الميدان هو تلك النظرة الفلسفية التركيبية التي أتاحت لشارحنا أن يلم بأطراف متناثرة من الأفلاطونية المحدثة ، والفيثاغورية المجددة ، والهرمسية الأصلية ، والقبالة اليهودية العريقة : فيوحد بين أجزائها المتناثرة . ويطبقها على موضوع إسلامي صميم .

ومهما يكن في الأمر من شيء ، فلندع الآن شارحنا يكشف لنا عن أسرار « البسملة » ودقائقها وآفاقها ، من مستوى عالمه الفكري الخاص !

عثمان يحيى

القاهرة / باريس — رمضان ١٣٩٧ هـ .

استهلال

- ٣ (١) [F. 3 a] أعلم أن العالم ، بما فيه من الحقائق المتطورة في « الخلق الجديد » ، والصور المتعينة لظهوراتها المقدرة في لثاتها المختلفة ، والخصص الوجودية المفصلة في الأجناس والأنواع والأفراد بحسبها في طور الإنسان ، — (هو) « كتاب جمع الوجود وقرآنه » .
- ٦ (٢) والإنسان ، بما لحقيقته وصورته المتطورة في المراتب التفصيلية ، حسب رفاقته المتصلة بتفصيلها و« تفصيل كل شيء » ، في طور العالم المقول عليه : « سترهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم » — (هو) « كتاب تفصيل الوجود ورفاقه » .
- ٩ (٣) ف نسخة « الجمع والتفصيل » ، المقروءة من وجهين : « كتاب مرقوم » ، يشهده المقربون . وهو الكتاب المقول فيه : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » : — ولستخما ، من حيث صورهما مطلقا : « كتاب مسطور في رقي منشور » : — ومن حيث حقايقهما الثابتة في عرصة غيب العلم : « كتاب مكنون لا يمسسه إلا المطهرون » . [F. 39] ٨
- ١٥ (٤) فالقرآن منزل ، من حيث فرقانيته ، بمطابقة تفصيل الوجود . فإنه ، بآياته التي فصلت ، مبين أحواله (= الوجود) التفصيلية . ومن حيث قرآنيته ، منزل بمطابقة جمعه (= جمع الوجود) ، حتى يعود تفصيله الجمعي بياناً إلى « جمعه وقرآنه » ، بل إلى سورة منه . لا بل إلى « البسملة » ، وهي أربع كلمات إلهية . لا بل إلى « بآئها » . لا بل إلى « نقطته » المقول فيها : ١٨ « لو أردت لبثت في نقطة بآء بسم الله سبعين وقرأ » .

(٥) فد البسملة ، منزلة في مبتدأ الكتاب ، المحيط بالمحيطات .
 كلماتها أربعة إلهية . مصدرية بالباء ، ومختمة بالميم .
 ٣ حروفها ، المقدرة والمفوضة ، اثنا وعشرون . نقطها : أربعة .
 حركاتها : عشرة . ستة منها سفلية ، وأربعة منها برزخية .
 سكونها أحد عشر : الميت من ذلك سبعة ، والحي أربعة . .
 فلمل من هذه المذكورات وغيرها ، بما أهمل ذكره ،
 إحاطة كلية تنطوي على كل ما احتمل الوجود من الاحوال :
 ٦ ظاهراً وباطناً ، بدءاً وغاية ، تنزلاً وترقياً ، نقصاناً
 وكلاً ، تفصيلاً وجمعاً . بمطابقة ما هو مقول فيه :
 (ما فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) .

(٦) فما أنا أشرح أولاً ، متلفياً من نتائج سبق العناية ،
 ٩ في تحقيق ما اشتملت عليه نقطها ، في بنائها الكشفي
 وعطيتها الفتوحية الإلقائية ؛ متحذلقاً في مأخذ فيض
 الوجود لتلقى المعاني الجودية ، والنوادر القدسية ، والسوانح
 الحدسية ؛ فيما أحاطت به كلية استيعابها من الاحوال
 المذكورة ، بتلويحات تقي بالمقصود : — ثم تنبه .
 ١٢ الأخرى ، إلى أن يقتضى الأمر إلى غاية يتبين فيها مرام
 السائل ، وتترتب عليها غنية العائل .

II

— النقطة —

- ٣ (٧) أعلم أنها (أى النقطة) ، فى المعنى المطلق السكامن فى الغيب المطلق ، سر أقدس هو محل سكون مدّ الوجود المتقلب ، بعد ظهوره فى أصلاب الحدود ، والقيود والعدد ، والمعدود .
- ٦ (وهى) أصل هو محل سكون د الالف ، مع كون حقيقتها معنى فى د الالف ، ، متقلبة فى صلبه ، القايث عن درك النطق مرة ؛ — منتقلة فى تقلبها إلى صلب د الباء ، متولاة منه على استيعاب وإحاطة ، تنتقله فى أنهى غاية انبساطه وتنزله ؛ — ومنتقلة أيضاً إلى أصلاب الحروف فيها ، ومتقلبة تقلب الواحد أولاً فى صلب الاثنين ، الذى هو مبدأ الكثرة ؛ ثم فى أصلاب الآحاد والعشرات ، والمئات ، والآلاف .
- (٨) فالآلاف فى التحقيق لسان حلّ والنقطة ، فى فوت كنهها . والباء [F. ٥٥] لسان حلّ تفصيلها ، وقلم خطّها فى تشكيلها ، ومبدأ بسطها فى تنزيلها .
- ١٢ (٩) ولما تجلّت الحضرات الأربع فى د البسمة ، ، من حيث كلية إحاطتها العليا بـ د الباء ، ، واستقام فيها د الباء ، عن صورته المعترضة لاحتضانه وحدانية د الالف ، وقيامه باطناً ؛ — تعلّق (د الباء) بـ د السين ، الذى ذاته سنّاته الثلاث رقمأ . وهو (أى د السين) بسنّاته بناء ذات د الالف ، ١٥ المختصّن فى د الباء ، ، وبناء حقائقه الثلاث : أعنى نقطة الأصل المبدوء بها فى خطّه ، ونقطة الغاية ، ونقطة الفصل بينهما .

(١٠) فلفوظ د السين - بمطابقة مرقومه — في التثليث .
(وذلك) لظهور جوامع تفصيل ذات د الألف في حس لطيف
٣ هو منال السمع . كما أن د الميم هو تمام أظهر منال حس ، هو
سخط العين .
١

(١١) فحل تفتح جوامع تفصيلها (أى ذات د الألف ،)
من حيث كونها منال السمع ، (هو) هواء النفس الذى هو في
مصادر النطق مداد المسموعات الجممة .

٦ وعمل تفتح تمام أظهر منال حس هو حظ العين ، - ماء هو في
المراتب الكونية مسدد د الكتاب المسطور ، في د الرق
المنشور .

(١٢) فينبوع هواء النفس الحامل صور حروف المقولات
٩ الجممة في حضرة د اسم الاسم ، ، الذى له المبدئية ، في د البسمة ،
التي هي جوامع التفصيل الكتابي ، (صار من حقيقة النقطة
البائية . التي هي في سويداء القلب الإنسانى نولة أجمع الجوامع
وأغمضها . ولذلك نزلت في نقطة سويداء أول أفراد النوع
١٢ الإنسانى جوامع الحروف الجممة ، التي منها وجوه تفاصيل وأسماء
الآسماء ، وعلم تأليفها بجوامع المناسبات .

(١٣) وينبوع الماء الذى هو في المراتب الكونية
١٥ التفصيلية مداد التدوين والتسطير ، — إنما هو من حقيقة نقطة
نون الرحمن ، ، التي هي حقيقة حاق وسط طرفيه د العماء ، ؛
التي منها انتشاء النشآت الكونية ، وما فيها . ود الرحمن ، هو
المتجلى بـ د الباء ، لإفضاء الرحمة العامة إلى عموم القابليات . فإن

« الباء » هو صورة السبب الأول ، الموصل لما إليه الحاجة شهوداً
 ووجوداً . ولذلك كان « عرش الرحمن على الماء » الذي « جعل
 منه كل شيء حى » . وكل شيء ، ثم ، حى ناطق وعرف الرحمن
 بحسبه ، وسبّح بحمده .

(١٤) وينبوع الهواء والماء — جمعاً — (صادر) من حقيقة
 نقطتي « ياء الرحيم » . وهو بناء حقيقة وسطية ، إذا ظهرت في
 إحاطة منزل الوجود دنواً يضاف إليها بـ « الياء » كل شيء
 إضافة حقيقية ، إذ « الياء » (هى) بناء هذه الإحاطة المذكور .

(١٥) فنقطة « الباء » و « النون » (إنما هى) لتخصيص عموم
 رحمة الوجود وهما في « ياء الرحيم » لموم تخصيصها .
 [F · 4b] ولذلك نزل « علم الأولين والآخرين » بضره في
 نقطتين : نقطة بين اكتشافها ، حيث « وجدت برد الانامل » ، في
 نقطة أخرى (بين تديها) — وهذا إنما ينتقد لمن يجد الكون
 مطّلعاً في غيب إحاطة « الباء » عن تجلي الحقيقة ، ولذلك قال
 العارف : « ليس للكون ظهور أصلاً عند تجلي الحقيقة ؛ وإنما
 ظهوره بالباء لأنه ثوبها السابغ » .

(١٦) فهذه «النقط الأربع» ، المنزلة بمطابقة الحضرات الأربع ،
 المبينة عليها ، تليّن حكم كتاب الوجود جمعاً في تفصيل ، وتفصيلاً
 في جمع ، « لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » .

(١٧) ولما كان « الباء » به ظهر الحق وبه وجد الكون الجم -

خرج على الصورة : في كونه ثوبَ ظاهر الوجود ، من باطنه
المجتمع فنظر الحق لظهوره وظهور حقائقه إليه . فكان موقع نظره
ظاهر نقطته ، التي هي بناء تدانيه ، المنتهى إلى إحاطة أنها متزلة ، ٣
القائم لتحقيق الجلاء والاستجلاء . ونظر الكون الصادر منه
في مد ذاته ، الذي هو مدُّ ظل وحدانية « الالف » ؛ ومستجلباً
فيه محل عود حقائقه إليه ، بعد تنزلها عنه وتلقاها بها بالصور .
فكان موقع نظره باطنها ، الذي هو بناء تدانيه المنتهى إلى إحاطة
أنها غاياته العليا ، التي إليها المنتهى . ٦

(١٨) فاجتمع النظران في « لنية المثل الأعلى » ، القائم في منصة
الجلاء والاستجلاء بتوفيه حكم الجمع : ظهراً وبطناً ، ومُطْلَماً ،
وإحاطة ، واشتغالاً فيما بعد المطلع . فكان موقع نظره ، إذ اك
فيه محل نقطة الوصل الجامع لنقطتي الظاهرية والباطنية . .
فلذلك تثلث « نقطة الباء » في نفسه حكماً ، وفي « الثاء » ،
الذي هو منتهى تنزله ، عيناً . ٩

(١٩) وهذا التثليث هو تثليث النقط التي هي حقائق
« الالف » القائم . وبهذا التثليث كان وسع « الباء » ، موقع
« النكاح الأول الساري » ، وبه سمى النكاح باءاً . ف « الباء » ،
بهذا التثليث النقطة قام بازاء كل شيء . فكانه يقول في كل شيء :
بي قام كل شيء ١ وهذا قول من قال : « مارأيت إلا ورأيت ١٥
« الباء » مكتوباً عليه » .

(٢٠) فالتحقيق الإمعاني شاهد بدوران فلك الوجود ظهوراً
— على تثليث النقطة ، التي هي رأس خط قائم « الالف » ،

المنفصل عن كل شيء في أوليته وفوته . وهذه النقطة واقعة ،
في مبدأ طور التفصيل ، تحت « الباء » الذي له العمل في « نون
الرحمن » ونقطته ، لانبساط رحمة الرحمانية العامة . والنون ونقطته
من حيث كونها معمول الباء ونقطته ، مبدءاً لتفسير كتاب ٣
الوجود وتدوينه بالقلم قرآناً وفرقاً [٢-5 a] . — فإن
كان تثليث « النقطة » بناء ظاهر الوجود وباطنه والجامع
بينهما ، — فهو ظهر به (أيضاً) ، في طور المفعولات ، عالم الرفع
بالميل الآيمن ، وعالم الخفض بالميل الأيسر ، وعالم السواء
بالاستقامة والاستواء . ٦

(٢١) فنتهى تقلب « النقطة » التي هي بتثليثها « أُمُّ .كتاب
العوالم الثلاث » ، — نقطة مركز الاستواء . وهي الوسطية
المختصة بالإنسان الذي هو ، بنقطة سويداء قلبه ، نسخة جميع ٩
العوالم ، وإليه إيماء تفصيلها . وهو الذي ظهر به أيضاً ، في طور
المفعولات ، ألف الميل الآيمن والأيسر والسواء ، وما يتحرك
إلى كلٍّ منها من الحروف . فنتهى تقلب « النقطة » في هذا
الظهور ، في أصلاب الحروف ، نقطة « الضاد » الذي
انفرد أفصح من نطق به في الأكلمية بالنقطة الوسطية الغائية . ١٢
فأوتى فيها جوامع السكلم : فنطق بكل نطق ، في كل علم ، من
كل رؤية ، في كل وصف ، بكل حقيقة .

(٢٢) وإن كا تثليثها (أي النقطة) في صورتها الخطية ، فلها ١٥
تنزلان . تنزل في صور حجابية الحروف ، بتنوُّع ، تعوُّجاتها
إلى أن ظهرت في صور حجابية الحروف الجمة . فتفصّل فيها تثليث
النقط التي هي أصل الخط ، مابين واحدة وثلثين ، من فوق

الحروف ومن تحتها ، إلى أن ظهر تثليثها جملةً كما في « الثاء »
 و « الشين » ثم انتهت الحروف ، بالتراكيب المختلفة : إلى
 الكلمات ، إلى الكلام ، إلى الآيات ، إلى السور ، إلى الكتب ،
 إلى « الكتاب المحيط بالمحيطات » ، إلى « أم الكتاب » ، إلى « البسملة » ،
 إلى « الباء » ، إلى « النقطة » . فن « النقطة » سلسلة المقولات الجمّة —
 ٣ (ولها أيضا) تنزل في تثليث نفسها — أغنى الصورة الخطية —
 وانبساطها عرضاً إلى صورة حجابية السطح ؛ والسطح في تثليثه
 وانبساطه عمقاً إلى صورة حجابية الجسم . فيتمّ بالجسم تنزلات
 ٦ المفعولات الجمّة ، المستبعدة الحقايق الروحانية بحسب لشدتها .
 ثم ينتهي الجسم إلى أبعاده الثلاث التي هي فيه صورة حجابية
 النقطة ، التي منها سلسلة المفعولات كلها .

٩ (٢٣) وإن كان تثليثها (أى النقطة) في دوامه المطلق ، تقلبت
 في أصلاب أدوار الأزل ، والآن ، والأبد ، ثم في أصلاب الآنات
 إلى « ساعة الجمعة » المشبهة بـ « النكسة السوداء في وجه المرأة » ؛
 ثم إلى « الوقت المبجل » ، وهو لا آن لا يسمع فيه لصاحبه مع
 ١٢ الحق ملك مقرب ولا نبي مرسل .

(٢٤) فعل ما تقرر وتحرر ، تكون « النقطة البائية » ،
 بإشارتها إلى حقيقة [R — 5 a] وحدانية حقيقة ، تنطوى على
 الحقايق الجمّة إحاطة وإشتمالاً ، — بذرة أنبتت في الأرض الأريضة
 الامكانية شجرة الكون : فروعاً ، وأصولاً ، وأزهاراً ، وأثماراً ،
 ١٥ (وذلك) في « آن » ، ينطوى على الدهر العظيم الذي لا مبدأ له
 ولا منتهى إلا الأزل والأبد . فهي « الشجرة الكلية » التي ثمرتها :
 « إني أنا الله رب العالمين » .

- (٢٥) ومن أصل هذه النقطة ، وعلى صورتها ، (كانت)
 « الدرة البيضاء » المودعة في عرش الاستواء . وهي حاقق وسط
 طرفيه « السماء » . ثم « النقاط النورية » ، الفاسقة والنورية :
 ٣ كهنس السدرة ، وموقع البيت المعمور ، وبيت العزة ، والسكبة ،
 ومراكز الأفلاك ، والقطبين ، وصور الذراري ، وموقع قبة
 أرمن ، وذو الميثاق ، وكتيب الرؤية ، والمباء ، ونسكت سويداء
 ٦ القلوب ، وصور الحبوب ، وقطر الأمطار ، وصور المتكبرين
 المحشورين يوم القيامة على صور الذر ، ونحوها . — حتى انتهت
 (النقاط النورية) إلى ختم النبوة ؛ ثم إلى النقطة الغائية
 في « القلب الأقدس » ، المحمدى ، المسماة بالسويداء . فإن سائر
 ٩ النقاط ، في سائر البدايات والاوساط والغايات ، برقيقة لسبة
 ما صورية ومعنوية ، خفية وجلية ، — تنتهى من نقطة الاحدية
 إلى نقطة السويداء المحمدية . فإن منتهى كل شئ في الاحدية ،
 (هو) نقطة خفية معنوية ، تشمل كل نقطة منها على الجميع .
- ١٢ (٢٦) فن أطلع على أسرار هذه العوالم النقطية ، كان معلماً
 على أسرار « وحدة الوجود » ، في مراتبه وأحواله وأحكامه
 التفصيلية : بل (كان) معلماً على جميعها وتفصيلها في نقطة واحدة .
 فإن جميع ما كتب به « القلم الاعلى » ، بتقدير المدبر المفصل ،
 ١٥ في « لوح الفضاء » إجمالاً ، وفي « لوح القدر » تفصيلاً ، —
 إنما كتب من « نقطة النون » التى هى مركز كرة الوجود . وفي كل
 نقطة منها ، من حيث كونها حاقق وسطها ، غلُ ما فيها . —
 ١٨ فافهم نجومى ذى نفَسٍ ، أناك من نور الهدى بقبسٍ !

III

— الباء —

- ٣ (٢٧) في مدارته (أى د الباء ،) وقيامه (يتحقق) بناء
د ألف الذات ، الذى لا يتعلق بشئ في قيامه ووحدايته
المطلقة . وحيث كان الإطلاق الالهي ، في قيامة الذات ، غير مناف
لتعلقه بما بطن فيه من وجه وظهوره به ، — تميّن لسكّانية
الظهور بـ د الباء ، المنبسط منه ، المتعين في الرتبة الثانية بالأولية
٦ فبحقه قدّر ما خُلِقَ، وبعدله خُلِقَ ما قُدِّرَ . فاقتضى عدله التكافؤ
في عدده . فصار د الواحد ، من عدده الاثنين ، مصدر انبساط
٩ [٢٠-٦٥] الوجود المفاض على الأعيان الغيبية ؛ وصار الآخر
مصدر انبساطه على الأعيان الشهادية ؛ و (صارت) نقطته ،
الموتر شفعها مجمع ما بطن من الحقايق الغيبية .
- (٢٨) وظهر (د الباء ،) في الصور الشهادية . فسرى حكم
١٢ عدله في الأزواج ، وحكم جمعه في الأفراد . فقام بعده
ماتعين في مراتب الأزواج من المعدودات ؛ وقام بجمعه ماتعين
في مراتب الأفراد منها . فهو (أى د الباء ،) مدّ وجودى ، انبسط
عرضاً لظهور الحقايق الحقيقية ، ووجود الحقايق الإمكانية الحقيقية .
١٥ إذ في مدّه العرضى حق ما ترجع ظهوره ووجوده . وفي المد الطولى
الالهي ، الذى لا مبدأ له في الأزل ، ولا غاية له في الأبد ، —
حق كل ذلك مع ما بقى في صرافة الوجوب والإمكان — أزل
وأبد — من غير مرجح لظهوره ووجوده .
- ١٨ (٢٩) فلما انحصر الوسم الباقى ، على ما يظهر ويوجد ، اختص بالمدّ

المرضى ، فإن المرض أقصر وأقل من الطول مقداراً . -
 وحيث كان حكم الوجود ، فى قيامه المطلق الذاتى ، بالنسبة
 إلى شئونه الباطنة والظاهرة والكامنة فى صرافة أحدية
 ٣ جمعه ، والبارزة للظهور عنها على السواء ، - "خص" الألف
 الذى هو بناءه بالقيام طولا ، وصار حكمه بالنسبة إلى سائر الحروف
 على السواء . - وحيث كان حكم الوجود ، فى امتداده عرضاً ،
 فى ثانى مرتبة قيامه المطلق ، ظهر الباء الذى هو بناء امتداده المرضى
 ٦ فى ثانى مرتبة الألف ، الذى هو بناء قيامه المطلق فى الهجاء .

(٣٠) ولما كان للألف التثليث ، بثلاث نقطة ، تكرر المد
 المرضى ثلاثاً ، وانتشر على الاثنين (= الباء) منها نقطه الثلاث.
 فللباء منها واحدة سفلية .

٩ فإنه بناء السبب الأول القاضى بتنزول الوجود الذى دلّ على
 سوائية الألف . والثاء ثنتان من فوق ، فإنه بناء انتهاء
 السبب الباقى تنزلاً إلى أدناه ؛ فإذا انتهى تنزله إلى أدناه عاد
 تسبيبه ترقياً إلى أعلاه . كالذنب الذى هو سبب سقوط المذنب .
 ١٢ فى مهواة الهلاك ، إذا انتهى إلى الغاية عاد ترقياً إلى التوبة المنجية
 منها . فتفوقت عليه (= د التاء) نقطتان وثلاث لتشعر بتنزل
 السبب وترقيه إلى الغاية . ولذلك صار التبيان فى كشف الأمور
 أغنى من البيان . وهذان المدان (هما) محل تفريق
 ١٥ فقط الألف .

(٣١) وللثاء الثلاثة (النقط) . فإنه بناء جمع السببين وثمرتهما . فهو
 اسم لما فادته دائرة لأسباب ظاهراً وباطناً، تنزلاً وترقياً. ألا ترى أن

سببية الحسنة باطناً وظاهراً ، لما انتهت إلى الغاية أثمرت الثوبة التي
هي (F . 6 G) موقع « الثاء » ، وكذلك السيئة أثمرت المسئلة ؟

- ٣ (٣٢) لحيث كان «الباء» الذي يشار به إلى الوجود العام المنبسط
في الكون دليلاً على تقيده بتعين الموجود الأول الإمكاني ، الذي
هو السبب الأول في الإيجاد ، - كان « الباء » سبباً لما إليه
الحاجة . كدلولته . - وحيث كان مدلولته ، في كونه السبب
٦ الأول ، أصلاً شاملاً متفرع منه الأسباب والمسببات الجمّة ، صدق
« الباء » ، الدال عليه ، على كل شيء تفرّع منه : مسبباً عن سبب ، أو
سبب الوجود مسبباً . إذ لا شيء من المسببات إلا وقد صدق عليه
٩ أنه سبب لتلكا . ولا شك أن الأوائل ، في سلسلة الأسباب ،
سبب للأواخر . . فالسببية هي «الباء» المكتوب على كل شيء .

- (٣٣) وحيث كان السبب الأول ، في اشتباهه الذاتي ، مستوياً
لما تفصل منه — و(لما) يتفصل إلى الأبد — وبه انبسط الوجود
١٢ العام عليه ، ومنه كانت فاتحة ظهوره ، قال من قال : « بالباء ظهر
الوجود » . ومن هنا سباه « بالحق المخلوق به » .

- (٣٤) و« الباء » ، في الحقيقة مبدأ الكثرة زوجاً وفرداً . فلا
١٥ توجد الثلاثة ، التي هي مبدأ الأفراد ، إلا بوجود «الباء» فيه .
فهو الظرفية : بملاحظة استيعاب السبب الأول : واشتباهه على جميع
ما هو بصدد التفصيل . و(هو) للالصاق : بملاحظة اقتران
الوجود العام ، ومروره بالتميينات الحكمية لإيجادها . و(هو)

للاستعانة بتوقف وجود كون ما عليها في التقدير الازلي، كإظهار
الواحد وجود الثلاث بمساعدة الاثنين . - فلا تبديل لكلمات
الله . و (هو) للتبويض بملاحظة ظهور الوجود العام الباقى في
٣ تعيين يقوم بحق مظهريته من بعض الوجوه .

الألف المقدر بين

الباء والسين والميم

- ٣ (٣٥) هذا الألف ، في الحقيقة ، همزة وصل . لكن سميناه
ألفاً لسكونه الميت وسقوط حركته بالدرج : — ولا كان «الألف»
من حيث فوته ، سكوتاً ميتاً لم يكن معه شيء ولم تقبل ، في سكونه
٦ شتونه المكنونة حركة الظهور وأثر الإيجاد ، — قام عنه «الباء»
قيام مثل بتفصل من هموم صفاته ، لقيامه — أعني «الألف» الثمات ، —
ثوباً سابقاً يبطن قيامه كتباً ، وبظهوره فيما تفصل من هموم انبساطه
٩ وجوداً . فاستبطن «الباء» ، بقيامه مقام حقيقة هي العالم بالكل ،
الهمزة لتكون الظاهر له ، و(يكون هو) الباطن لها وهي ٨ ،
٨ (أي الهمزة) مع كونها حدة فوت «الألف» ، [F . 7 a] ، وبده احاطته ،
وظاهر تعينه الذاتي المنطوي على شتونه المكنونة في سكونه الميت ، —
١٢ لم تقم في تحقيق المطلوب قيام «الباء» . إذ لا صورة لها في سلسلة
الحروف رقماً ، كما لا ظهور لأحادية حقيقتها في هين الكثرة ، من
حيث كونها كثرة . فلم تكن («الهمزة») لقيام «الألف» القائمة
حقيقتها بالكل ، ثوباً سابقاً . لاسيما عند تحققها بالفوت في سقوط
١٥ حركتها بالدرج ، فإنها بسقوط الحركة مفقودة .

- (٣٦) فلما ظهرت مكنونات سكون «الألف» ومستودعات
فوته ، تنزلاً وتفصيلاً ، بـ «الباء» المنزل ، المشعر بتنزله حركته
١٨ ونقطته السفلية ، — ظهرت على ثلاثة أنحاء : نحو يختص بما هو
حظ السمع ، ونحو يختص بما هو حظ العين ، ونحو يختص بما

٨ أى من مكونات هو حظ الفؤاد . — فما ظهرت منها ٨ به الباء على النحو الأول
سكون الالف فهو حروف كتابه المنطوق ، الى بناء مجموعها فى نفس الإنسان
ومستودعات قوته «السين» . فـ «السين» بناء كلية حس لطيف هو منال السمع .
٣ ولذلك قال المحقق الحرالى : «الميم هو تمام ما ينتهى إليه الظهور فى
الاسماع» . واتصال «الباء» به «السين» أولاً لتصدر ما هو
٦ حظ السمع فى هموم الإيجاد .

(٣٧) وما ظهرت منها (أى من مكونات سكون الالف
ومستودعات قوته ، به (أى بالباء) على النحو الثانى (المختص بما هو
حظ العين) ، (ففى حروف كتابه المرقوم والمسطور ، التى بناء
٩ مجموعها فى نفس الرحمن ، آدم ، وفى نفس الإنسان ، «الميم» .
فـ «الميم» تمام أظهر منال حس هو حظ العين . فـ «الميم» كتاب
الباء ، إنما تفضّل إلى «السين» بما فى سلسلة المقولات ، وإلى «الميم»
بما فى سلسلة المفمولات ؛ فإنتهى إليها ظهور «الباء» وتطوره الكلى
١٢ فى دائرة اسم الاسم .

(٣٨) فـ «الباء» بنقطته لسخة جامعة . و «الف الدرج»
١٥ كذلك . و «السين» و «الميم» معاً كذلك . ثم انتهى هذا التنزل
الباقى ، إلى «الميم» وهو حرف دورى : ينمطف آخره على أوله
وكذلك نون «السين» . — كما ينمطف التجلى الباقى من منتهى هذه
الدائرة إلى أصله . فتتم بذلك حيطتها (= إحاطتها) .

(٢٩) وما ظهرت منها (أى من مكنونات سكون الالف ومستودعات فوته) به (أى بالباء) على النحو الثالث (المختص بما هو حظ القواد) :- هو معاني حروف كتابه المذكورة في ٣
في النحويين الاولين ، وما اختص بها من الاسرار الوجودية .
إذ من شأن القواد أن يدركها إما تعقلا ، أو كشفاً ، أو شهوداً ؛
جمعاً وتفصيلاً .

(٤٠) ولما كان « الالف » ذات الحروف الجمة ، التي هي ٦
وما يتألف منها حفظ السمع ، و (لما كان) « السين » بسناته الثلاث
المشعرة بتثليث النقاط الالفية ، بناءه (أى بناء « الالف ») :-
وقع « السين » ساكناً ليطابق الدال المدلول سكونا . غير أن
سكون المدلول (= « الالف ») ميث ، وسكون الدال
١٩ (= « السين ») حى - إذ [F.79] المقصود من دلالة الدال
ظهور المدلول ووضوحه . فلو كان سكون « السين » ميثاً لاحتج
(في) الدال والمدلول ساكناً موت : فلم يتحقق المقصود بالدلالة .
(٤١) وقد تحرك « الميم » بالجرعة السفلية ، ليشعر بأن الإحاطة
١٢ الباقية في النزول والظهور - مع انعطافها على مقتضى دور « الميم »
في مرتبة « اسم الإسم » إلى مبدئها - لم تنته إلى الغاية . بل لابد
لعملها في النزول والظهور من نزولات ؛ منها تنزلها إلى مرتبة
الإسم القائم مقام المسمى . وهكذا حكم تعريقه .

١٥ (٤٢) ، وقد طلب « الباء » ألف الدرج تنزلاً وظهوراً في
مرتبة « إسم الإسم » . لإيثار شفعه . بباطن له السوائية الحاكمة
بعملها على ما ظهر من الحيلة البائية على اثنين : كالغيب والشهادة ،
والأعلى والأسفل ، والجمع والتفصيل ، والنور والظلمة ،

ونحوهما. ولا تتم الإحاطة إلا بالثالث الموت شفعها : إذ التثليث شعار الباطن والظاهر والجامع (بينهما) . فبهذه الثلاث تمت الإحاطة وعمت .

٣ (٤٣) و د ألف الدرج ، طلب د السين ، لينخرج ذخائر
تثليث نقطه ، في تثليث ذات د السين ، من كون القوت وسكون
الموت ... وطلب د السين د الميم . وذلك كطلب الشيء نفسه .
إذ د الميم ، في كونه حرفاً دورياً ، أربعة ميمات : ميمان بطرد
اسمه ، وميمان بعكس اسمه . والقائم من المجموع عدداً مائة وستون .
٦ فالماية هي غاية مبلغ د الميم . فإن أربعين (وهي القيمة العددية
لحرف د الميم) بما تضمن من العقود مائة . فابقي من المجموع
ستون : وهو مطلوب د السين ، من د الميم .

٩ (٤٤) فـ د الباء ، في د بسم ، (هو) ديوان الإحاطة والاشتمال
وله العمل في ديوان الإحصاء . فإن الوجود العام المنبسط في
الكون (الذي هو) في المرتبة الثانية من الغيب المطلق ، —
مشمتمل على جميع ما هو بصدد التفصيل إلى لا غاية . — و د الميم ،
١٢ فيه هو ديوان الإحصاء ، فإن قسم الوجود المائة — بتماها —
منشقة إليه . فإن د أربعين ، كما ذكر آنفاً ، يتضمن مائة .
فآدم — عليه السلام — في منتهى دور الإيجاد ، الموازي رتبة
د الميم ، في د بسم ، واجد هين الوجود في د الأسماء المعروضة ،
١٥ بحسبها . ومحمد — صلى الله عليه (وسلم) — في منتهى سير
الوجود ، الموازي رتبة د ميم الرحيم ، واجد د الأسماء ، في
عين المسمى بحسبه .

(٤٥) بل آدم واجد د الأسماء ، عن المسمى الغائب . إذ لا حكم

لخلافته إلا في غيبة المستخلف عنه . ومحمد — صلى الله عليه
(وسلم) : — واجد المسمى مع الأسماء الجمعة . ولذلك كانت
« وطأته » ، « ودميه » ، « ودميته » ، « للحق المتجلى له جللاً »
٣ واستجلأ . ولهذا السر وصف — صلى الله عليه (وسلم) : بـ
« الرؤوف الرحيم » . وهو المقول فيه :

« الرحيم بين رحمتين كثر بين إبتائين »

وتلميذ حديد القلـاب ملقى بين أستاذين

فقل للحناق التحريـر : إن السر في هذين

(٤٦) في « الرحيم » ، بكونه بين الرحمة المطلقة الذاتية وبين

٩ الرحمة الإحاطية الصفاتية ، (هو) كثر ينشئ بقوته الذاتية

كما ظهور الجمعين ، المعبر عنهما بـ « البستانيين » ، و (هو أيضاً)

كد تلميذ ، يستدعي منهما (أى من كمال ظهور الجمعين) ، باللسنة

مافى قابليته الأولى ، مدد الوجود جللاً واستجلأ . ليتحقق

١٢ بذلك ، من فاتحته المقول عليها : « كنت نبيّاً » وآدم بين الروح

والجسد) ، « ومن خاتمة المقول عليها : « لاني بعدى » . —

حظ صوم الكون من الوجود .

(٤٧) في « الرحيم » ، في بينونة الجمعين ، الأخذ والملاء

١٥ مطلقاً ، وجوداً وظهوراً . وسر هذا الإيحاء بين « رحمن

البسملة » ، وبين « الرحمن علم القرآن » . — فافهم ! فإن نور

الوضوح من منصة جلل الروح ، تنفس بأفئس أجناس الفتوح ؛

ودام فيض ديمها للجنان ؛ حتى ظهرت إلى القلم واللسان !

— الله —

(٤٨) أعلم أن « الاسم » (هو) كل تجل ظهر من غيب الوجود فأتين عنه أى تميز وظهور كان : فهو علامة على مسماه ليعرف بحسبها . واللفظ الدال على الظاهر المتميز ، الدال على المسمى ، (هو) « اسم الاسم » . — فالاسم « الله » هو الظاهر المتميز عن الحق باعتبار آتية منه فى شأن كلى ، تحكم فيه على شئونه القابلة منه أحكامه وآثاره . وهذا الشأن الكلى (هو) حقيقة جامعة ، هى كيفية تعينه — تعالى — فى علمه بنفسه .

(٤٩) والملاحظ فى التسمية بـ « الله » الموجود مع الرتبة ؛ وبـ « الرحمن » الوجود من حيث أنبساطه على العموم ؛ وبـ « الرحيم » من حيثية انقسام الوجود حسب تخصيص الاستعدادات — هذا نص كلام أهل التحقيق .

(٥٠) ولما انتهى تنزل « الباء » بعمله فى « الاسم » ، إلى غاية انعطفت فى المعنى إلى « أولها » — ظهر بعمله أيضاً فى « الاسم » الذى قام مقام المسمى ، حيث كان لإنبساط الوجود العام الباقى قاضياً بظهور عموم الإلهية . فحصل بسراية عمله فى نظم « البسملة » ، التى هى المنزل الجامع والمدون المحيطة بالمحيطات جميعاً ، كمال الاتصال بين « الاسم » و « اسم الاسم » ، بل بين « الميم » و « الباء » فإن « الميم » ، بهذا الاتصال ، طلب مقامه فى مستوى سلك « السلام » الذى هو نظير مسافة ملك

الظهور ، ونظير مواقع تفصيل الوجود أجناساً وأنواعاً وأفراداً ،
غيباً وشهادة . فإنَّ « الميم » هو بناء كمال الصورة التي هي مطلوب
عموم الإلهية في منتهى مسافة ملك الظهور ، [F. 8h] أو قل :
في منتهى سلك « اللام » . فهذا المنتهى ، المختص بكمال الصورة ،
مقام هو مطلوب « الميم » من « اللام » ، ومخرجة .

(٥١) و « الهززة » ، الدارجة في اتصال « الميم » و « اللام » ،
هي شاهد الحق باعتبار تعيينه أولاً في شأنه الكلي الجامع للشئون
الجمّة . وقد أخفيت بالدرج لتعود ، بخفائها وسقوط حركتها ،
إلى فوتها الأصلي وانقطاعها عن « اللام » ، المشعر بتفصيل ما قدر
وجوده في مسافة ملك الظهور . وذلك لتحقيق سرٍّ : « كان الله
وليس معه شيء » ، مع ظهوره في كل ما ظهر وتميّز وتميّد .
ولذلك اتصل « الألف » بـ « اللام » لفظاً بعده ، ليترتب على
السر المذكور سرٌّ : « والآن كما كان » .

(٥٢) و « اللام » بناء ملك الظهور مطلقاً . وهو حدٌّ فاصلٌ
يستجمع في مستوى سلكه التطورات الالفيه النفسية في صور
الحروف الجمّة ؛ ويشعر أيضاً بتطورات الوجود في مسافة ملك
الظهور جمعاً وتفصيلاً . — و « اللام » ، لا مان . مدغم ومدغم
فيه . فإن ملك الظهور ، الذي هو مساق النزلات البائية ، غيب
وشهادة . والغيب مدغم في الشهادة : إذ لا تقوم الصور إلا
بحقائقها الباطنة . فكأن الشهادة ، بصورها ، معرفة وموضحة
للمستبصر عن أحوال الحقائق القلبية وأحكامها ، فكذلك الحقائق
معرفة وموضحة للأسرار الوجودية المستجدة فيها . والأسرار

الوجودية شاهدة بظهور الحقيقة المطلقة في احتفائها بتعينات
الأسرار الوجودية ، والحقائق الغيبية ، والصور الشهادية .

- ٣ (٥٣) وقد حرك « اللام » بالحركة السوائية الفتحية ليشعر بأن
القيومية الظاهرة في ملك الظهور الالهي ، القائمة بعدلها السماوات
والأرض ، إنما هي من معدن فوت الجمع والوجود . فإن الحركة
٦ السوائية مادة « الألف » ، الذي له قيومية الحروف الجنة . —
ولما كان « اللام » في مستوى مد « الألف النفس » ، بين حدى
« الهمزة » و « الميم » ، كان من مستوى « اللام » إلى حد « الهمزة »
من معارج الغيب ؛ ومنه إلى حد « الميم » من مدارج الشهادة .
٩ ولذلك صار « اللام » بوسطيته الجامعة ، وسادة ظهور « الألف »
الذى له أحدية الجمع في موقع الالتفاف والتعاقب !

- (٥٤) فإذا ظهر « الألف » من معدن مد الوجود في القوة
١٢ المنطقية على « اللام » ، بالتقدم والحكم ، — تعينت باجتماعها
تطورات الوجود في الأعيان الوجودية في مسافة الظهور وتحققت .—
وإذا ظهر « اللام » ، بالاضغاط التجلي الكلاسي بين نقطتي « الجوزهر » ،
بين الرأس والذنب ، في القوة النطقية ، على « الألف » بالتقدم والحكم ، —
١٥ كان التفافها لإذهاب التطورات [F. 9a] الوجودية ، وطينها
مطلقا . وإليه إيماء المحقق حيث قال :

تَمَعَاتِقُ الْأَلْفِ الْمَلَامُ وَاللَّامُ مِثْلُ التَّحْيِيثِ وَالْأَعْوَامُ أَحْلَامُ

والتفت الساق بالساق التي عظممت

فجاءني مني مني في اللقب إعلاء

إن الفؤاد إذا مناه عاتقه

بدا له فيه إبداع وإعلاء

٢ (٥٥) فإما كان للاسم (الله) ، بتضخيمه وتضعيف لانه وتحركة

بالحركة العلية ، ظهور لا يدانيه الخفاء ، عليم عن التفسير .

ولذلك من تحقق بعبوديته لزمت الشهرة ، وحيث أُخيل د الإله ،

عن التضعيف والتضخيم ، لم يعصم من ذلك . فالتحقق بعبوديته

٦ قد يكون ظاهراً ، وقد يكون خاملاً مجهولاً لا يُعرباً به .

(٥٦) فأحدية الاسم (الله) ، التي هي مدلول د ألفه ، المتصل ،

قاطعة تعلقه بالكون ؛ قسماء ، من هذا الوجه ، أو لا يقبل

٩ الثاني ، ومطلق لا يقبل التقييد ، وواحدة لا يقبل الكثرة . فهو

اسم قاطع نسب الشركة في تسمية الخلق به ، بحق أو باطل . —

وحيث كانت التسمية به ، باعتبار تعيين مسماه بالشأن الكلي

الجامع الذي بعض وجوهه عموم الإلهية ، القاضية بوجود

المألوهات وظهورها ، رجعت الأشياء السائلة ، بالسنة المحاضرة ،

١٢ وجود مظاهرها من الأعيان الإمكانية إلى حضراته العليا وحيثته

الوسعي . وهكذا الأعيان السائلة منها ظهور الاسماء لوجودها .

فن هذه الحضرة إجابة السائلين . ألا ترى أن العائل والسقيم إذا

١٥ سأل الكفاية والشفاء من حضرة د الكافي ، ود الشافي ، ليست

قبلة سؤلهم إلا د الله ، ؟ فيقول (أحدهما) عند ابتاله

إليه : يا الله ! والمقصود بذكره د الكافي ، ود الشافي .

(٥٧) وأما (الأ) لف المتصل باللام ، الذي هو محل تفصيل

١٨ ما ظهر وتميز عن كل ما بطن ، فشاهد بصة هذه المحاضرة

الاسمائية ، ويتعلق الاسم بالله ، بإنشاء الكون على مقتضى السؤال
 الاسمائى بالاسم المذوية عند المحاضرة . فإن تحقيق الإجابة إنما
 هو باقتران الوجود والمرتببة أولاً . وليس ذلك إلا بالتجلى المختص
 بالإسم ، الله ، الاقترانات التفصيلية بين الوجود والمراتب ، إلى
 لاغاية ، إنما هي منشئة من الاقتران الأول فيه . — فانفصال
 ، الالف ، من ، اللام ، أولاً ، وانصاله به ثانياً ، هو بناء انطلاق
 الاسم في انحصاره ، وانحصاره في انعلاقه . فهو ، في رتبته العليا
 الجمعاء ، باطن مستبين ، متصل في انفصاله ، منفصل في اتصاله .

(٥٨) وأما اتصال الهاء بـ ، اللام ، رقاً ، فـ (ذلك) مشعر
 بأن الظهورات التفصيلية اللامية : بعد [F. 9 b] انتهائها إلى
 غاية تقتضى كمال الصورة ، تنتهى إلى غيب . أولاً عن إحاطة الوسطى
 د هاء ، الاسم . وهو باطن مغيب في الظاهر المشهود . كجوامع
 أحوال الوجود وأحكامه الآجلة إلى الأبد . — ولذلك ينقلب
 في مبتدأ دولة د هاء ، الاسم وهو ظهور أشراف ختام الأمر العاجل
 — ما في قبضة كون الهوية وطياً الآن ، جلياً . وهو المقول فيه : —
 (يوم تبلى السرائر) = فيطراً إذ ذاك على الظاهر الآن سواء
 الخفاء ، وعلى الباطن الآن شعشة كمال الموضوع والظهور . طريان
 الليل على النهار ، والنهار على الليل . ألا ترى غيب د هاء ، آجلاً
 كيف ينقسم على الدارين ، انقسام د هاء . في السكبات على القوسين
 (٥٩) فدولة د هاء الاسم ، إنما تحفظ بالهوية المطلقة ، الكافية في
 الكون العاجل ، أصول العوالم الخمس عليه . وهي (أى أصول

- العوامل الغيبية، المطلق والمضاف ؛ والحسبان ، المطلق والمضاف ؛
والجامع المحيط بالجميع . ولا حكم لعدده في السكون الآجل . فإن
الكشف المطلق يبدى فيه الكثرة بلا عدد . ويظهر في كل شيء كل
شيء ؛ حتى يظهر كل فرد ، من أفراد شؤون مجموع الأمور كله ،
بصورة الجميع ووصفه وحكمه ، بحيث يضاهي كل شأن من الشؤون
الشأن السكلي الجامع ، الذي به تسمى الحق بالاسم الله . - فافهم !
- ٣
- ٦ (٦٠) و د الماء ، ، بكونه حرفاً احتياطياً، دارت أحدية الاسم
بالتجلى من نفسها إلى نفسها ؛ وبحركته السفلية . (دارت أحدية
الاسم بالتجلى) من نفسها إلى الغير . ولذلك اتصل (د الماء ،)
في التلفظ بـ د الماء ، المشعري بانقسام عالم الظهور والرحاني بالسكون
العلوي والسفلي . فالعلوي ، من الرحمة الرحمانية، الدرجات المائة ،
وللسفلي منها ، الدرجات المائة .
- ٩
- (٦١) ولما كان عند حروف الاسم (د الله ،) ، بعد إسقاط
حروفه المكررة ، ستة وثلاثين ، - حكم د الاسم ، بتجليه على
أن يكون منه د رفيع الدرجات ، في كل دور سنوي ، ثلاثمائة
وستون دوراً يومياً : طبق عدد د الرفيع ، . ويكون عشر ذلك
مطمع تجليه الواحداني ، القائم بتفصيل مراتب التوحيد؛ وهو ستة
من شوال . وشهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن ، ، المشتمل على
١٥ ستة وثلاثين آية توضح مراتب التوحيد . طبق عدده المذكور .
- (٦٢) فزها توحيد الهوية ، كقوله تعالى :- (الله لا إله إلا هو) .

ومنها توحيد «أنا» ، كقوله — تعالى : — ﴿ إني إله لا إله إلا أنا ﴾ . ومنها توحيد «أنت» ، كقوله — تعالى : — ﴿ فنادى في الطلبات أن لا إله إلا أنت ﴾ ومنها توحيد الاسم («الله») [١٠ . ١٢] نفسه كقوله (تعالى : —) : ﴿ إنهم كانوا إذا قيل لهم : لا إله إلا الله ، يستكبرون ﴾ ومنها توحيد الصلة ، كقوله (تعالى : —) : ﴿ قال آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل ﴾ .

(٦٣) و «الالف» ، الذي هو فاتحة الاسم («الله») ، مع اقتضائه في أوليته كالانقطاع عن غيره ، إزداد لانسبة بين الذات والسوي إلا العناية ، ولازمان إلا الأزل ، — كان من حيث معنى يرجع باعتبار منه إلى ظهوراته في مصادر النطق ، يطلب «اللام» ، طلب الذات المطلقة شأناً كلياً فيه أفراد مجموع الأمر كله ولذلك جمع «اللام» ، في اسمه حرفي متبداً سلسلة المصادر ومتهاهما ، ليكون بينهما مستواه . كما حاز الشأن السكلي ، المنبه في عليه في كماله الوسطى ، كمال فاتحه الظهور المقول عليها : «كنت نبيا (وآدم بين الروح والجسد) ، ، و كمال خاتمة المقول عليها «لأنبي بعدى» ، لينخص به وسط الكمالين المقول عليه من وجه : «أوتيت جوامع الكلم» ، ومن وجه آخر : «بعثت لأتم مكارم الأخلاق» ، و ﴿ اليوم أكملت لديكم ﴾

(٦٤) وطلب «اللام» ، الظاهر «اللام» ، المدغم فيه طلب الشيء نفسه ، ولكن بصفة تقابل صفة ظهوره كما طلبت الشهادة المنسكية غيب الملائكة المدغم فيها لتنبعث الآثار والأحكام

الوجودية ، من الحقائق الباطنة ، إلى الصور القابلة لها .

(٦٥) وطلب « اللام » ، الألف ، المتصل به تلفظاً ليعمَّ حكمُ
« اللام » ، في تقدمه عليه ، حكمته في تأخره عنه : بإذهاب
الموضوعات الوجودية ، وبتعيينها وتحققها كما عمَّ حكم الاسم
(« الله ») بالمشيئة ، في المحو والإثبات : يحو الله ما يشاء
ويثبت .

(٦٦) وطلب « الألف » ، « الهاء » طلب الشيء لإحاطته العليا . فإن
الهوية المطلقة التي هي باطن « الهاء » ، إليها المنتهى مع اختفائها في
لبس « الإنيات » ظاهراً . وكمال ظهور « ألف الذات » ، في
حجاب « نفس الرحمن » ، في العوالم الخمس المنبئة عليها من قبل ،
والدال عليها من الاسم (« الله ») « عدد » « الهاء » . — فافهم !
وحاول من سوانح الكرم في حيلة هذا الاسم الشريف ، فقد
مالا ' يجهل ولا يعلم وحاصل كل معرب ومعجم !

الرحمن -

٣ (٦٧) لكل اسم إلهي وجهة في إطلاق وجوده، هو فيها متعلق في تقيده، مقيد في إطلاقه. فـ «نفس الرحمن» سكوت في وجهته المطلقة، وسكوت في انبساطه باطنياً على عموم القابليات. فـ فسكون «الالف» و «اللام» في «رحمن البسملة» [F . 10 b]، حالة اندراجها، (هو) بناء سكوت النفس في الحالتين.

(١٦٨) وإمّا ظهرت الحركة العلوية مع التضعيف في رتبة المبتدأ به، لتشعر ببسط الرحمة الوجودية الرحمانية، باطنياً وظاهراً، على كل ما تطور به وظهر مدّ النفس الرحمانى. فإن «الراء» في نفس الألسان لتطور تكرّر في مستوى سلك «اللام»، المتطور بصور الحروف التي هي صفيح تقاطعه في الخارج. ولذلك تخرج «الراء» من مصدر النطق مكرراً. فهو ظاهر «اللام» من حيث كونه معبراً عن تطور مستواه بصور الحروف.

(١٦٩) ولما كان مدّ النفس، من مستوى «اللام»، على قسمين قسم إلى مبتدأ امتداده، وقسم إلى منتهاه. فالأول معارج الترقى، والثاني إدراك الردى. فـ قسم الرحمة المائة الرحمانية، على القسم الأول، درجات مائة؛ وفي الثاني، درجات مائة. فشمول حيلة «الراء» على القسمين، بتكرره، يجمع من العدد مائتين. — فـ «الالف» الغائت، في «الرحمن» (هو) لعموم الرحمة وإطلاقها

و « اللام ، الساكن (هورمز) سلسلة الحكمة باطنياً . و « الراء ،
(رمز) سلسلة انتظام الأطوار والاكو ان حسب اقتضاء الحكمة
ظاهراً : — فافهم !

٣ (٧٠) وأما « الحاء ، فهو عماد الخيطة الرحمانية ، وحامل سر
« الحى / القيوم ، فيها . فإن بسط الرحمة المطلقة الرحمانية على
القابليات السكائنة ، إنما يتوقف أولاً على نفخ الروح الأعظم
إمتاناً فى قابلية الوجود الأول ، الظاهر بكماله الجمعى الإجمالى
فى حاق وسط العماء . — وسر هذا العماء ، فى الروح المنفوخ
فى القابل الأول ، الحياة التى هى كماله الأول . وفى الحياة الروح
الذى به قيامها . وظهور هذا السر من الوجود الأول (هو) باعتبار
انطباعه فى الصورة الألى النسيجية العرشية ، التى هى مستوى
الرحمن . ولكن فى عماد قام من مركز محيط العرش إلى فوقيته
المسماه ، من وجه ، بالمستوى الأعلى .

(٧١) فهذا العماد هو مسرى الروح ، والحياة ، والقيومية . وهو
ساق حامل ، فى طور تنزل الوجود الرحمانى ، أعباء « الحى /
القيوم ، ؛ وفى طور ترقيه (هو حامل) أسرار « ذى المعارج ، .
وهو المفعول عليه : (يوم يكشف عن ساق) . — فنه تنبسط
الروح والحياة إلى أقطار الكون وأنحاءة . فالصورة العدلية ،
القائمة بمحقوق مظهرية هذا الروح ، والحياة ، والقيومية ، (هى)
صورة لسانية نشأت من طينة « نقطة الكعبة ، التى هى فى أديم
الارض محاذية المركز محيط العرش ونقطة فوقيته ، المعبر عنها
[F . 1 a] بالمستوى . وهذه الصورة التى هى محيط أعباء الحياة

والقيومية ، في طور التناول الغائى هى التى خلقت فى أكمل الوجوه
وأعد لها : د على صورة الرحمن ، .

٣ (٧٢) ولما اتصل الساق ، ، من الهيئته الفوقية ، بالمستوى
العرشى الذى هو أول الأجرام الطبيعة ، المشتملة على الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة ومن الهيئته التحتية بنقطة
الكعبة المحاذية لمركز العنصرىات التى منها انفتق الاسطوانات ،
٦ الأربع : - أخذ الحاء ، المحمول بسرّه على الساق من
العدد ثمانية .

(٧٣) وحيث امتد الساق ، من مستوى العرش الذى هو
محل انطباع لوح القضاء ، ومستوى الرحمن ، وجميع الأركان
٦ الأربع الطبيعية ، - على الكرسي ، الذى هو محل انطباع
لوح القدر ، ومستوى الرحيم ، وموقع تفصيل كل شئ مما
ظهر من الاعتدالات الطبيعية القائمة من أركانها الأربع : وسرى
حكم العرش ، فى الكرسي وحكم الكرسي ، فى العرش
١٢ يكون أحدهما سقف الجنة والآخر أرضها ، - صارت الثمانية
الحائية ، الروحية الحياتية ، عدد أبوابها (= الجنة) وصارت
دارها مقولا فيها (وإن الدار الآخرة هى الحيوان)

(٧٤) وحيث امتد ساق العرش ، على السماوات السبع ،
١٥ وسرى سر الحاء ، بروحه وحياته فيها ، - تكرر الحاء ، فى
الحواميم التى هى من صدور الكتاب السماوى ، سبع مرات .
- وقد امتد الساق ، ، الحامل بسر الحاء ، مادة الحياة
والقيومية ، إلى إن صار منتهاه مرتبة الإنسان الأكل الفرد ،

الظاهر بضرورة من « طينة السكبة » فإن مرتبته (= الإنسان
الأكمل الفرد) ، في المراتب الكلية الإلهية والكونية ، —
ثامنة . منة وهذه المراتب الكلية هي : الإلهيات والأمريات ،
والطبيعيات ، والعنصريات ، والمعادن ، والحيوان ، والإنسان .

(٧٥) وحيث كان « الكرسي » ، الذي هو أرض الجنة ، محل
سلطنة الحياة والروح وآثارهما التفصيلية — التي هي سر « الحاء »
— كان « الكرسي » في مراتب تنزل الوجود ثامناً . وذلك
من العقل السكل ، إلى النفس الكلية إلى الهيولى السكل إلى الطبيعة
الكلية ، إلى الجسم السكل ، إلى الشكل إلى العرش إلى الكرسي
— وكذلك (هو — أي « الكرسي » — ثامن) باعتبار ترقى
الوجود في المراتب السماوية : فمن سماء القمر — التي هي للسموات
كالمرکز — إلى (السماء) الثانية ، إلى الثالثة . إلى الرابعة ، إلى
الرابعة ، إلى الخامسة ، إلى السادسة إلى السابعة ، إلى الكرسي .

(٧٦) وقد سكن « الحاء » في « الرحمن » ، سكون حي يشعر
بخفض الروح الذي منه [F. 116] مادة الحياة ومعنى القيومية
فيما ظهر وتطور في معارج الترقى ، وأدراك التردى .

(٧٧) ولما كان مخرج « الميم » منقطع النفس ، ومحط
خصائص النطاقات الخرجية ، وأنه منزل « الألف » ، — الحق به —
« حاء الرحمن » ، يشعر بكمال انبساط الرحمة العامة الرحمانية في
المطينة الروحية ، المحتجة بالحقيقة الإسرافيلية ، القاصدة
بفتحها لإيصال مد نفس الرحمن إلى « ميم مركز الصورة

العامية ، من ذميم محيطها ، . فإن محيطها قم قرنهما . — فافهم !

(٧٨) والمخلص من البيان الأوضح، أن الميم ، في منقطع النفس،
 ٣ (هو) بناء انبساط الرحمة ظاهراً على عالم الخفض. كالياء من الميمات
 الثلاث التي هي أبناء عموم فيض الوجود على العوالم الجملة: عالم الرفع،
 وعالم الخفض، وعالم السواء. ولذلك كانت مفردات «عالم الخفض»،
 كعدد «الياء» مع مراتبه - سبعة عشر. لأن منقطع الطبيعة له أركان
 ٦ أربعة زينة: كالحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة؛ وأركان
 أربع عنصرية: كالنار، والهواء، والماء، والتراب. والمخلوق من
 الأربع الأول العرش والكرسي، وهما على انطباع لوحى الفضاء
 ٩ والقدر. والمخلوق من الأربع الثانية السماوات السبع، وهما على
 انطباع لوح المحو والإثبات. فالمجموع: سبعة عشر .

(٧٩) فـ «الياء» بعدده وعدد مراتبه، بمطابقة هذه المفردات
 ١٢ سبعة عشر . إذ عدده عشرة ؛ وله في مرتبته ومراتب الجيم والميم
 والسين والشين والعين والغين، سبعة . ولذلك يكرر «الميم»، بمضاهاته
 إياه، في الصدور المنزلة، سبعة عشر مرة . لكل عين، في تمام
 صورته، «ذميم» .

(٨٠) فانبساط الرحمة الرحانية (يكون) أولاً على الأركان
 ١٥ الأربع الطبيعية في الصورة المحيطة العرشية، المنعطف أولها على
 آخرها، وآخرها على أولها؛ ثم على الكرسي المحيط على عموم
 الحصص الوجودية؛ ثم على المحيطات السماوية المخلوقة من الأركان

العضوية ؛ ثم على المركبات المنحصرة أنواعها في المواليد الثلاث
 ثم على القابليات الإنسانية ؛ ثم على القائمة منها بحقوق كمال الوجود
 ٣ جمعاً وتفصيلاً ؛ ثم على قابلية غائية يدور فلكها جميعاً في تفصيل
 وتفصيلاً في جمع ، من نفسها على نفسها ، حيث تجدد فيها كل شيء ،
 بل تجدد في كل شيء كل شيء . — فافهم !

(٨١) فهذه « القابلية الغائية » (التي هي) في منتهى مساق
 ٦ الرحمة العامة الوجودية ، هي رحمة الكفاية . وصلة القابليات
 الجمدة ، والوصلة الرافعة كثرة الجمهور .

(٨٢) فـ « الجمعية الميمية » هي الجمعية بعد [F . 12 a]
 ٩ التفصيل الآتي بصور الحروف في النفس الرحمانى . كجمعية
 الإنسان ، بعد تفصيل شؤون أحدية الجمع ، في صور أعيان
 « النفس الرحمانى » .

(٨٣) ولما كانت « جمعية الميم » بعبودية ، خلت لإحاطته عن
 ١٢ الجمعية قبل التفصيل ؛ فاتصل « الألف » به تنميها وتكميلاً لإحاطته
 ٨ (أى « الميم ») فإن جمعية « الألف » قبلية . فإن صلاحياته ٨ إنما تنفصل بعد
 ظهوره بصور الحروف . كما أن صلاحيات « نفس الرحمن » إنما
 تظهر في تطوره في المراتب التفصيلية بصور الاكوان .

(٨٤) ولما حصلت للميم ، بجمعيته الإحاطية في أدنى المراتب ،
 ١٥ قطبية عالم الخفض — في كونها مقيدة بالياء المختص بالكون
 الأسفل ، ومقتضى منزلة القطب في كماله الجمعى الإحاطى مساوية
 لا تنحصر في ميل وقيد وعلامة ، كقطبية « الواو » الرافعة بقيامها

وسوائيتها ميل الأيمن والأيسر تتألف من قطيعة الميم ، في الإحاطة الرحمانية أو لا بانتصابه بالفحة التي هي مادة سوائيته (التي) لا تقبل الانحصار في حكم ، وثانياً بنقل ألفه المنصل به ، من فوقه وسكونه الميت المتأني له في كونه قطباً للدائرة متجه الظهور ، إلى سكون حتى يناسب مقامه ظهوراً .

٣ (٨٥) وأما « النون » فقد جعل في « الرحمن » أم كتاب المفصلات الرحيمية ، المخصصة بالخصيص الوجودية . ولذلك حرك بالخفضة ليظهر ذلك بتزليل الرجمة الرحمانية إلى حيلة رحيمية تقبل التخصيص والتخصيص إلى لا غاية .

٩ (٨٦) واتصل « النون » بـ « الزاء » حاملاً سر حرف التعريف باطنياً ، ليظهر بقلم تطوير « الزاء » مفصلاً ما بطن في سواء إجماله جميعاً . فإن « النون » ظاهراً نصف دائرة ، تسع نقطته الوسطية بنصف آخر معقول ، به تتم الدائرة . فيكون النصف المعقول غيباً والنصف المحسوس شهادة . ولكن تفصيل ما في قوسه لا ظهور له في سواد إجماله إلا بقلم تطوير « الزاء » القاضى بتخصيص الحصص وتقييدها ، على حكم المراتب ، في الدرجات المساية ، والدركات المساية .

١٥ (٨٧) فالتجلى الوجودي الرحماني ، بمقتضى حيلة « النون » إنما دار علماً فلك الباطن والظاهر ، وتطور على مقتضى حيلة « الزاء » بحقائق الصور وصور الحقائق ، حتى إذا ظهر في قوس الظاهر عشرين من حروف « نفس الرحمن » مع حرف من حروف « نفس الإنسان » ، قابله من قوس الباطن اسم من أسمائه (تعالى -) ؛

إلى أن انتهت سلسلة وجوده المنبسط إلى أنهى منزلة ، منحصرة
مراتبها الكلّية على عدد حروف النَّفْس الإنسانى ، وهو ثمانية
وعشرون . (F. 12b)

٣ (٨٨) فما أولاً من حروف دَفَسِ الرحمن ، في مبدأ قوس
الظاهر الرحمانى ، (هو) الموجود الأوّل المسمّى بالمقل الكلّ ،
والقلم الأعلى ، ولوح القضاء ، وحضرة التدبير والتفصيل . (وذلك)
بنسبة د الهمة ، في أول مخارج دَفَسِ الإنسان . . فقابله ، من
٦ قوس الباطن الرحمانى ، الاسم د البديع . .

— ثم النَّفْس الكلية ، المسمّاة باللوح المحفوظ ولوح القدر ،
ثانياً . (وذلك) بنسبة د الهاء ، في (مخارج) النَّفْس الإنسانى .
٩ فقابله ، إلى قوس الباطن ، الاسم د الباعث . .

— ثم الطبيعة الكلّية ثالثاً . (وذلك) بنسبة د العين) في
نَفَسِ الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، الاسم د الباطن . .

١٢ — ثم الهباء ، المسمّى بالمهبولى . (وذلك) بنسبة د الهاء ،
في نَفَسِ الإنسان فقابله ، من قوس الباطن ، الاسم د الآخر . .

... — ثم الشكل . (وذلك) بنسبة د الحاء ، في نَفَسِ
١٥ الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، الاسم د الظاهر . .

— ثم الجسم الكلّى . (وذلك) بنسبة د الغين ، في نَفَسِ
الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، الاسم د الحكيم . .

— ثم العرش . (وذلك) بنسبة « القاف » في نفس
الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، الاسم « المحيط » .

٣ — ثم الكريمي . (وذلك) بنسبة « الكاف » في نفس
الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، الاسم « الشكور » .

(٨٩) ثم الاطلس . (وذلك) بنسبة « الجيم » في نفس
الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، الاسم « الغي » .

— ثم المنازل . (وذلك) بنسبة « الشين » في نفس
الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسم) « المقتدر » .

٩ — ثم سماء كيوان . (وذلك) بنسبة « الياء » في نفس الإنسان ،
فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسم) « الرب » .

— ثم سماء المشتري . (وذلك) بنسبة « الصاد » في نفس

١٢ — الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسم) « العلیم » .

— ثم سماء المريخ . (وذلك) بنسبة « اللام » في نفس

الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسم) « القاهر » .

١٥ — ثم سماء الشمس . (وذلك) بنسبة « النون » في نفس

الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسم) « النور » .

— ثم سماء الزهرة . (وذلك) بنسبة « الراء » في نفس

- الإنسان. فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسمُ) د المصوّر ، .
- ٣ — ثم سماء عطارد . (وذلك) بنسبة د العطاء ، في نفس الإنسان فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسمُ) د المخصي ، .
- ٦ — ثم سماء القمر . (وذلك) بنسبة د الدال ، في نفس الإنسان فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسمُ) د الميزن ، .
- ٩ (٩٠) ثم الأثير ، (وذلك) بنسبة د التاء ، في نفس الإنسان. فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسمُ) د القابض ، .
- ٩ — ثم الهواء . (وذلك) بنسبة د الزاي ، من نفس الإنسان. فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسمُ) د الحى ، .
- ثم الماء . (وذلك) بنسبة د السين ، في نفس الإنسان . فقابله من قوس الباطن ، (الاسمُ) د المهي ، .
- ١٢ — ثم الزاب . (وذلك) بنسبة د الصاد ، في نفس الإنسان. فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسمُ) د المبيت ، .
- (٩١) ثم المعدن . (وذلك) بنسبة د الظاء ، في نفس الإنسان. فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسمُ) د العزيز ، .
- ١٥ — ثم النبات . (وذلك) بنسبة د القاء ، في نفس الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسمُ) د الرزاق ، .

- سم الحيوان . (وذلك بنسبة « الدال » [F. 13a] في نفس
الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن : (الاسم) « المذل » .
- ٣٠ — ثم الملك : (وذلك) بنسبة « القاء » في نفس الإنسان .
فقابله ، من قوس الباطن : (الاسم) « القوى » .
- ٦ — ثم الجن . (وذلك) بنسبة « الباء » في نفس الإنسان .
فقابله ، بين قوس الباطن ، (الاسم) « اللطيف » .
- ثم الإنسان . (وذلك) بنسبة « الميم » في نفس الإنسان .
فقابله ، بين قوس الباطن ، (الاسم) « الجامع » .
- ٩ — ثم المرتبة . (وذلك) بنسبة « الواو » في نفس الإنسان .
فقابله ، بين قوس الباطن ، « الاسم » « رفيع الدرجات » .
- (٩٣) وقد اخترنا « الواو » ، في هذا الترتيب ، عن « الميم »
ليكون بناء « المرتبة » . فتصح الأخيرة ، في ترتيب الأحيان ،
للإنسان . و « الواو » ، عند البعض ، آخر الشفويات .
- (٩٤) و « الألف » ، و « اللام » ، في « الرحمن » ، لما كانا زائدين
١٥ مقطعا عند اتصال « الهاء » بـ « الراء » ، في الدرج : لطلب الذات
الإلهية نفسه من حيث الرحمانية والرحيمية . ولذلك اتصل « الهاء »
بـ « الراء » ، اتصال الهوية ، التي هي الباطن المجمع الوحداني ،
بالظاهر المتطور المفصل ، واتصل « النون » بـ « الراء » اتصال
المداد بقلم التدوين والتسطير .

(٩٥) وقد طلب « الآلف » في « الرحمن » ، « لاهمه » بالنسبة المذكورة في الجلالة . وطلب « اللام » ، « الرائ » : فإن مستوى سلكه ، من مبدئه إلى غايته ، موقع تطوير « الرائ » . فمستوى سلكه ٨ محل تفتح التطويرات الرائية ، وجهة جمعها ولذلك كان سلك « اللام » ، من مستواه إلى المبدأ ، موقع الدرجات المائة ، و (من مستواه) إلى الغاية ، موقع الدرجات المائة .

(٩٦) وقد طلب « الرائ » ، « الحاء » ، طلب الصور المشخصة ، حسب جذب جيلاتها ، مادة الحياة من الروح المنفوخ فيها . فإن حصول كمال كل شيء إما عن يسر أو عسر . ف « الحاء » (هي) بناء حصوله عن يسر - كالروح : فإن حصول كمال الحياة له لذاته — ، و « الحاء » (هي) بناء حصوله عن عسر ، كالحب والخبرة : فإن استخراجه (= الحب) إنما يكون عن جهد مشق ، وتام الخبرة (إنما يكون) عن الترام الاختبار والامتحان .

(٩٧) وقد طلب « الحاء » ، « الميم » ، طلب الروح أدنى الصور ، تمام ظهوره فيها . فإنها (= أدنى الصور) إنما تكون له لـ (= الروح) كمحط الرحال . كالأشخاص في أدنى المراتب الوجودية . فإن الروح مع ظهوره في الصور الجمّة ، إنما يظهر في الصورة الإنسانية أكمل الظهور . ولذلك أوتيت (الصورة الانسانية) من القوى النطقية والتشخيصية جوامعها . فإن نطق كل شيء وتشخيصه بحسب قوة حياته ، وقوة حياته ، بحسب ظهور الروح فيه .

- (٩٨) وحيث طلب - صلى الله عليه (وسلم) ا - تأييد روح القدس بالامر الالهي ، جمل شعاره د حم ، ، ٢
- (٩٩) وطلب د الميم ، ، بوساطة د الألف ، ، د النون ، طلب قطب الايسر القطب الايمن بسرّ التصانيف ، بوساطة القطب الجامع [F. 13 b] القائم بينهما في لبس الواد (؟) ، الدال على قطبية الفرد الجامع في ولاية العلم والابد ، على إستواء لا يزاوجه الميل القاسر . - وخفض د النون ، مشعر بتنزل الوجود العام الرحاني إلى محل عموم التخصيص والتخصيص الرحيمي . - فافهم إن كنت من أهله ا واشرب هنيئاً ما همى لك من وابل الفهم وطلّته ا ٩

VII

— الرحيم —

٣ (١٠٠) أعلم أن الحضرة الرحيمية التي بها تمت «البسملة»، وبتمامها تم كتاب الوجود المنطوي على سُورَه ، وآياتَه ، وكلماته ، وحروفه جميعاً ، — لها سكونان . سكون باعتبار فوت الحقيقة الذاتية الرحيمية في مظاهر الأعيان مع ظهورها فيها . فإن الحق — تعالى : من حيث كونه موصوفاً بالوحدة والتجريد والالوهية ، غير مدرك في مظاهره حقيقة وعَيْنًا . بل المدرك منه — تعالى : — في أعيانها الوجودية : حُكْمُه ، لا عينه . —

٩ (١٠١) و (السكون الآخر الذي للحضرة الرحيمية هو) سكون باعتبار استهلاك الأعيان المخصصة في التجلي الرحيمي ، لتلقى فيض الوجود وحصصه بالكلية ، بحيث تخفى إنيات تلك الأعيان في الوجود الظاهر بها وفيها ، على مقتضى : كنت له سمعاً وبصراً ويداً ، ١٢ ولكن يظهر حكمها (= الأعيان) فيه (= الوجود) . كما خفيت حقيقت الحق في السكون الأول ، وظهر حكمه فيها .

(١٠٢) فـ «الألف» و «اللام» ، بسكونها الميت في «الرحيم» ، ١٥ (هي) بنا سكونية ؛ وسكون مظاهره ؛ بكونها شؤونه الذاتية ، (هي) في الحقيقة سكونه .

(١٠٣) وأما «الراء» فهو بناء تطور تجلي «الرحيم» تخصيصاً ١٨ وتخصيصاً ؛ وتضعيفه (هو) بناء موقع الدرجات المائة والدركات المائة ، في مسافة انبساط الوجود على مقتضى التطوير . — وفتحته

مفتاح عيب الجمع والوجود ، الفاتح أبواب الفيض الوجودي ،
المنصب على المتطورات الكونية، المتخصص بحسبها باطنياً وظاهراً ،
خلقاً وابداعاً . ٣

- (١٠٤) و د الحاء ، بعده بناء اختصاص كل صورة، في مسافة
التطوير، بروح الحياة وحياة الروح وسر القيومية : - ولاختصاص
٦ د الكرسي ، بالتجلي الرحيمى ، صار د الكرسي ، مورد الصورة
الطبيعية التفصيلية ، ومقسم الأبواب الثمانية الجنائية ، وعمل
الاستحالات المستحقة الكونية الخالصة عن شوب الفساد، إلى لا
غاية : - وحركته السفلية (هى) بناء نزلة د الروح الاعظم ،
٩ الحامل سر القيومية العامة، إلى د ياء الاضافة، في السكون الأسفل
في أنزل الاعيان الوجودية وأجمعها ، وهو الإنسان الاكل الفرد
الموصوف في مقسم القيومية العامة [F . 14 a] ب د الرؤف
الرحيم ، : ولذلك يضاف ب د الياء ، إلى حقيقته المنفردة ، في
١٢ حضرة الجمع والوجود ، بالإحاطة والإشتمال ، كل شيء إضافة
حقيقية : فإنه أصل شامل تفرع منه كل شيء . - فإذا سقط د ياء
الاضافة ، من هذا الإنسان ، بتحقيقه بسواد الفقر المطلق ، يلزمه
الفقد الكلي بفناء د ياء الاضافة ، فيه ، وفناء نسبته أيضا إلى كل
١٥ شيء ، في تحقيق توحيد العين ، الذى هو عين الظاهر والباطن .
فهو حالته ، بقيامه حكما لاعينا في محل د ياء الاضافة ، ،
برحمة الكافة مستبين ، و د بالمؤمنين رؤوف رحيم .
وحيث يكون قيامه في ذلك المحل حكما لاعينا ،

يرجع حكم الاضافة خالصاً إلى عين الحق . فيتبين ، إذ ذاك ، سر
 « لَمَّا كَانَ الْمَلِكُ الْيَوْمَ » ؟

٣ (١٠٥) ولما كان « الحاء » ، الذى هو بناء روح الحياة ، القائم
 بقيومية السكافة ، من حيث عدد اسمه ، طلب « الياء » ، طلب
 الشئ نفسه ، - كانت كلية تطورات « الروح الأعظم » ، الذى
 منه اشتغال القابليات الجمّة بالانوار الوجودية ، حسب معالم
 ظهوراته السكفية ، عشرة نطق بها الكتاب المحيط بالمحيطات .
 ٦ وتطوراتها السكفية معبرٌ عنها بالاسماء العشرة . وهى :

(١٠٦) روح القدس ، كما قال تعالى : ﴿ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ
 ٩ الْقُدُسِ ﴾ . والروح الامين ، كما قال : ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ
 الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ ﴾ . وروح الله ، كما قال : ﴿ إِنَّمَا الْمَسِيحُ
 عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَتَبْنَاهُ بِرُوحٍ مِنْهُ ﴾ .
 وروح الامر ، كما قال : ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ
 مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ . وروح الالتقاء ، كما قال : ﴿ وَفِى الْعِزَّةِ
 ١٢ ذُو الْعَرْشِ يَلْقَى الرُّوحَ بِأَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ﴾
 وروح الوحي ، كما قال : ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً
 مِنْ أَمْرِنَا ﴾ . وروح التمثيل ، كما قال : ﴿ فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا
 رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴾ . وروح الانشاء ، كما قال :
 ﴿ ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ﴾ . وروح التنزل ، كما قال :
 ١٥ ﴿ تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا ﴾ . وروح الاضافة
 بـ « الياء » ، كما قال : ﴿ وَفَضَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِى ﴾ .

(١٠٧) فـ « الياء » المتصل بـ « الميم » ، هو بناء تعميم سر القيومية

- الظاهر من الإنسان الأكل ، الموصوف بـ « الرحيم » ، المخلوق
 د في أحسن تقويم ، ، حيث ظهر به « العدل » الذي قامت به
 ٣ السماوات والأرض ، وبه صلحت القابليات بقبول فيض الوجود
 فإن أنواع العالم ، طبق عدد « الياء عشرة . لأنه إمّا جوهر أو
 عرّص . والعرّص تسعة أنواع ، عاشرها الجوهر . فانقسم
 عدد القومية من الإنسان الظاهر بـ « العدل » ، طبق عدد « الياء » يعم
 ٦ أنواع العالم . ولذلك انتقل هذا « الإنسان » ، من النشأة العاجلة
 إلى الآجلة ، عن تسعة نسوة (F. 14 b) ، كانت نفسه عاشرهن -
 وهو جوهر — « من باب : الرجال قوامون على النساء .
 ٩ (١٠٨) ف « التسعة » (من النسوة) صورُ أنواع
 الأعراض « القائمة بالجوهر ، وهو روح الجوهر القائم بنفسه ،
 المقيم لغيره : — ألا ترى أن « الياء » طلب « الميم » الذي به
 تمام « البسملة » ، وتما « الرحيم » فيها ؟ فإن كمال ظهور الإنسان
 ١٢ الموصوف به العالم الذي قام بعدله ، (إنما هو) في الصورة الحية
 الظاهرة في منتهى تنزل الوجود ، من الأركان الأربع الطبيعية
 فإذا ضربت الأنواع العشر العالمية في الأركان الأربع الطبيعية ،
 قام من ذلك « الميم » ، الذي هو بناء صور العالم ، وتما صور
 ١٥ الإنسان ، المختتم بها تنزل الوجود . . .
 (١٠٩) ولما كان للميم الإحاطة والإشتمال والتمام في منتهى
 التنزلات الحرفية ، حيث صار مخرجه منقطع امتداد النفس ؛ -

- ولمّا كان ، للإنسان المنبّه عليه ، الإحاطة والإشتغال والتّمام في
منتهى سلسلة الوجود، تمّت به النبوة والرسالة ومكارم الاخلاق،
وكلّت به الديانة والشرعة والصورة ، - قام في إسمه من «البسملة»،
التي هي أمّ كتاب المبادئ والبواطن والغايات الظواهر ، ثلاثة ٣
- « ميمات » . « د ميم » من منتهى « لإسم الإسم » (= بسم) ،
مشعراً باتهاء علم الأسماء فيه . و « د ميم » من حاق وسط الإحاطة
الرحمانية (= الرحمن) ، مشعراً بقيامة رحمة الكفاة عليه وكال
ظهورها به . و « د ميم » منتهى دائرة الرحيمية (= الرحيم) ،
مشعراً بدوران فلك التخصيص والتخصيص والتدبير والتفصيل
على حقيقته ، مع « د الحاء » الذي هو الثوب السابغ لروحه الأعظم
في عالم القول .
- ٩ (١١٠) وقام « الدال » من ترييع « الرحيم » الذي هو وصفه
الخاص ، أو من ترييع حضرات « البسملة » التي هي ، بتجليها
وتنزلها وتدلّيتها ، منتبهة إلى عشرين موصوف به « الرحيم » ،
مقصود في التدبير والتفصيل ، مبدئية « بالسنّة » الإشارة
حقائقها وأحوالها جملة وتفصيلاً ، في آيات « أمّ كتاب » أوّل ١٢
- « باء » ، وآخره « ميم » .
- (١١١) ولولا غفافة التطويل لهدّت لك ما يفهمك كنيّة حقائقه
١٥ (= الإنسان الفرد الأكل) القائمة بذاته ، وكيفية أحواله السنية
الراجعة في قسطاس كمال الوجود ، وكونه من أكرم الطوائف
وأشرافهم ، وكونه من طينة نقطة أرضية منها دُحيت أقطارها ،
وهي صارت أمستّها . - وموادّ هذا التّبيد لئتما تحصل من

مطاولى ما في إحاطات ، أـ لف البسمة ، و د لامة ، و د ميمه ،
 ومن يلك شجون التحقيق وجد في نقطة د يائها ، ما احتملت حيلة
 الظهور والبطون جميعاً وتفصيلاً . — فافهم ا (F 15)
 ٣ وتعقل ما قرع سمعك ، وعن موقع الإشارة لا تغفل ا
 (١١٢) وهذا آخر ما أورد في معاني د البسمة ، ولطائف
 إشاراتها ، من السوانح الغيبية واللوائح الفتحة ، المكتسبة من
 الإشرافات الإشرافية .

(التعليقات : ص ١)

٣٠ — ٤ الخلق الجديد : إشارة إلى الآية السابعة من سورة سبأ ، والآية
الخامسة عشر من سورة ق ، وفكرة د الخلق الجديد ، من النظريات الأساسية
عند ابن عربي ومدرسته . يراجع تحليل هذه النظرية وأحوالها التاريخية في كتاب
د الخيال المبدع عند ابن عربي ، لهنري كربان (بالفرنسية) : ص ١٤٩ - ١٥٤ .
٣ — ٦ العالم بما فيه . . . كتاب جمع الوجود وقزائه : هذا هو د العالم الكبير
الذي هو جملة المكات ، (لطائف الإعلام ← ورقة ١١١) . وعند ابن عربي
د العالم الكبير هو الإنسان الكامل وذلك لكون الإنسان الكامل قد جمع كل
ما في العالم ، (كذلك) . — انظر د فصوص الحسم ، فهرس المصطلحات :
الإنسان ، العالم الأصغر ، الإنسان الكامل ، العالم الكبير ، (← تحقيق
الدكتور المرحوم أبو العلا عفيف) . — وأيضاً رسائل إخوان الصفاء ، ٣ : ٣١٠ -
والأصل الإغريقي لهذا المصطلح الفلسفي يراجع في د المعجم الفلسفي ، للاند
(بالفرنسية) : مادة Macrocosme .

٨ — رقائقه المتصلة : د الرقائق ، مفرد هاء رقيقة ، . وفي اصطلاح الصوفية
هي الوسطة اللفظية الرابطة بين شيئين د وهناك رقيقة الامداد ، ورقيقة الأزل
ورقيقة العروج ، ورقيقة الارتقاء ، (لطائف الإعلام ، ورقة ٨٥ - ١) .
٨ تفصيل . . . شئ إشارة إلى الآية ١١١ من سورة يوسف .
٨ — ٩ سريهم . . . أنفسهم : الآية ٣٣ من سورة فصلت .

٦ — ٩ والإنسان . . . تفصيل الوجود وفرقاته : د الإنسان ، هنا رمز
للإنسان الكامل . أنظر د الإنسان الكامل في الاسلام ، للدكتور عبد الرحمن
بدوي (القاهرة ١٩٥٠ ، ص ص ٧٩ — ١١٢) والاب ميشال الحايك (مجلة
المشرق ، بيروت ١٩٥٨ ص ص ١٢٩ — ١٥٥) ومقدمة الدكتور علي فصوص

الحكم ، ص ص ٣٥ — ٣٩ ، ونظريات الاسلاميين في السكامة ، له أيضاً ، مجلة
كلية الآداب ، جامعة فؤاد الاول (سابقاً) . المجلد الثاني ، العدد الاول ، ص
٣٣ — ٧٥ (سنة ١٩٣٤ — مايو) .
١٠ — ١١ كتاب ... المقربون : إشارة إلى الآيتين ٩ ، ٢٠ من سورة
المطففين .

١١ ما فرطنا ... شيء : آية ٣٨ من سورة الانعام .
١٢ كتات ... منشور : إشارة إلى الآية الثانية من سورة الطور .
١٣ كتاب ... المطهرون : إشارة إلى الآية ٧٨ من سورة الواقعة .
١٥ بآياته ... فصلت : إشارة إلى الآيات : ٩٧ ، ٩٨ ، ١٢٦ من سورة ؛
الانعام ؛ والآية الخامسة من سورة يونس .
١٦ جمعة وقرآنه ... : إشارة إلى الآية ١٧ من سورة القيامة .
١٨ — ١٩ لوأردت ... وقرأ : قول منسوب إلى سيدنا علي — عليه
السلام : — انظر : لطايف الإعلام ، ورقة ١٢٤ — ١ .

(التعليقات : ص ٢)

٧ ما فرطنا ... شيء : الآية ٣٨ من سورة الانعام .

(التعليقات : ص ٣)

٣ الغيب المطلق : « هو غيب الهوية ، أي الحق بلا تعيين » (لطايف الإعلام
ورقة ١٣٠ — ١) . ويسمى أيضاً : الغيب المطلق ، والغيب المسكون ، والغيب
المصور (كذلك) .

١٢ الحضرات الأربع : هي الغيب المطلق ، والغيب المضاف ، والوجود المطلق
والوجود المضاف . وكيفية تجلي الحضرات الأربع في « البسملة » هي على النحو
الآتي : « النقطة » ، في البسملة ، هي رمز للغيب المطلق ؛ « والالف » ، فيها ، الفات

عن درك النطق ، هو رمز للغيب المضاف ؛ والباء رمز للوجود المطلق ؛ وأخيراً
باقى حروف « البسمة » هي رموز للوجود المضاف .

(التعليقات : ص ٤)

١ اسم الإسم : هو اللفظ الذي به يدل على الاسم الحقيقي ، الذي هو معنى
حصل عن وجود معين ، (لطايف الإعلام ، ورقة ١٨ ب) . أما « الاسم »
فهو « ما به يعرف ذات الشيء ويشرح معناه . ويفارق الحد والرسم بافراده
وتركيبهما ، (كذلك) .

(التعليقات : ص ٥)

٢ عرش... : إشارة إلى الآية ٧ من سورة هود ، والآية من سورة طه .
٢ جعل... : إشارة إلى الآية ٣٠ من سورة الأنبياء .
٣ عرف... بحمده : إشارة إلى الآية ٤٤ من سورة الإسراء .
٩ — ١١ ولذلك نزل... بين نديهما : إشارة إلى حديث « رأيت ربى (٠٠٠) »
في أحسن صورة (٠٠٠) فوضع كفه (٠٠٠) بين كفتي حتى وجدت برد أنامله
(٠٠٠) فعلت علم الأولين والآخرين ، (كتاب الشريعة للأجري ص ٩٧ :
وكتاب الشرح والابانة لابن بطة ، ص ٦٠) .

١٢ — ١٣ ليس للسكون... ثوبها السابق : النص ثابت في كتاب « الباء »
لابن عربي ؛ أنظر مخطوط نور عثمانية (استنبول) رقم ٢٤٠٦ ، الرسالة الرابعة ،
ورقة ١٩ ب .

١٤ النقط الأربع : نقطة الباء في « بسم » ، ونقطة النون في « الرحمن » ،
ونقطتي الياء في « الرحيم » .

١٤ الحضرات الأربع : حضرة الغيب المطلق ، وحضرة الغيب المقيد ، وحضرة
الوجود المطلق وحضرة الوجود المقيد .

١٦ - ١٦ لمن كان . . . وهو شهيد : إشارة إلى الآية ٣٧ من سورة ق .
 ١٧ ولما كان د الباء . . . يقارن هذا بالفتوحات المكية لابن عربي
 (١٠٢ / ١ ط ١٣٢٩) وكتاب د الباء له ، ومقدمة كتاب د العظمة ، له وكتاب
 حقيقة الحقائق للجيلي (مخطوط حاجي محمود أفندي — سليمانبة (اسطنبول)
 رقم ٢٤٥٩ ص ٢١ — ٧٠ .

(التعليقات : ص ٦)

٧ — المثل الأعلى : لفظة في القرآن الكريم (٦٠ من سورة النحل ؛ ٢٧
 من سورة الروم) . وفي اصطلاح الصوفية د المثل الأعلى هو الإنسان الكامل ،
 (لطايف الإعلام ، ورقة ٤٨ — ٣)

١٣ النكاح . . . الساري : هو التوجه الحبي المشار إليه في الحديث القدسي :
 كنت كذا مخيفا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف . . . فأول النكاح
 الساري هو الوصلة إلى صلة بين الغيب والظهور (. . .) فتلك الوصلة هي أصل
 النكاح الساري (. . .) وحيث إن الوحدة هي أول التعينات ، إذ لا يعقل وراءها
 إلا الغيب المطلق ، كانت الوحدة أول النكاح الساري في جميع الذراري التي هي
 تعينها وشؤونها ، (لطايف الإعلام ، ورقة ١٧٢ ب) . وقد خصص ابن عربي
 لنفس الموضوع كتابا اسمه د النكاح الساري في جميع الذراري . وقد عالج ذات
 المسألة في مواطن كثيرة من فتوحاته : ١ / ١٣٨ وما بعدها ؛ ٢ / ٨٧ وما بعدها
 القاهرة ١٣٢٩ هـ) .

١٥ د ما رأيك . . . مكتوبا عليه : هذا القول منسوب إلى الشيخ أبي مدين
 (الفتوحات ١ / ١٠٢ ؛ مقدمة كتاب د الباء ، له .)

(التعليقات : ص ٧)

٧ العوالم الثلاث : وهي العوالم الإحاطية : عالم الجبروت ، وعالم الملكوت

(١٣٣ — دراسات)

وعالم الملك ويليبها العوالم الأوسطية . وهى عالم الوسط المشترك بين عالمى الملك والمملكة ، وعالم الوسط المشترك بين عالمى المملكة والجبروت ، وعالم الوسط المشترك بين عالمى المملكة الجبروت ، وعالم الوسط المشترك بين عالمى الجبروت والوجوب المطلق . (إعلام الشهود ، مخطوط المكتبة الوطنية فى باريس ، القسم الشرق رقم ٤٨٠١ / ٢٣١ - ٨ - ٢٣١ ب) .

١٣ جوامع الكلم : من خصوصيات الرسول — عليه السلام — أنه أعطى جوامع الكلم ، أنظر كتاب الشريعة للأجرى : باب ذكر ما فضل الله — عز وجل — به نينا من الكرامات على جميع الأنبياء — . والفتوحات ٨٧ / ٢ (القاهرة ١٣٢٩ هـ) .

(التعليقات : ص ٨)

١. الكتاب . . . بالمحيطات : هو ، فى عالم الوحى ، القرآن الكريم ، إذ هو الجامع لأحكام حقائق الكتب والصحف السماوية المتقدمة ، . (لطائف الإعلام ورقة ١٤٣ - ١) .

٢. أم الكتاب : لفظة واردة فى القرآن الكريم (الآية ٤١ من سورة الرعد) وهى ، ثمة ، يراد بها الكتاب الإلهى الأصل الذى لا يمتريه تغيير ولا تبدل . وعند عرفاء الصوفية : أم الكتاب هى اللوح المحفوظ والنفس الكلية ، أى محل التدوين والتسطير . (لطائف الإعلام ، ورقة ١٤٦ - ١) .

٣. الآن : هو أصل الزمان وهو الوقت ، أى الحال المتوسط بين الماضى والمستقبل . وله الدوام . فإن هذا الحال هو الظرف المعنوى الذى هو محل جميع المعلومات التى كانت جميعها متعلقة به وكأئنة فيه فى الحضرة العالمية . (لطائف الإعلام ، ورقة ٢٢ - ٣١ ، ١ - ١٨٠ ، ١ - ١٨٠ ب) .

١٠ ساعة الجمعة : إشارة إلى حديث ألس : « أتانى جبريل (. . .) فى كفه

مرآة يبيضاء وقال : هذه الجمعة (. . .) الإحياء للغزالي ، الباب الخامس ، فصل الجمعة وآدابها وسننها . (أنظر تخريج الشيخ العراقي لأحاديث الأحياء في نفس الموضوع) . وأنظر الفتوحات لابن عربي (٤٦٦/١ ، القاهرة ١٣٢٩ هـ) : « جاء جبريل إلى أحمد — ص — يوم الجمعة في صورة امرأة مجلوة فيها نكتة . فقال له : هذا يوم الجمعة (. . .) » .

١١ الوقت المسجل : إلى الحديث الذي يتردد ذكره لدى الصوفية : « إن لي مع ربّي وقتاً لا يسمنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل » .

١٧ إلى . . . رب العالمين : إشارة إلى الآية ٣٠ من سورة القصص .

(التعليقات : ص ٩)

١ — ٢ الدرة البيضاء : رمز للعقل الأول . وإنما سموه بذلك لكونه أشد المكنات بساطة وزاهية . وفي الحديث : « أول ما خلق الله درة بيضاء (. . .) » ، (لطايف الإعلام ، ورقة ٧٧ — ١) .

٢ عرش الاستواء : إشارة إلى الآية ٥ من سورة طه . وعند عرفاء الصوفية : عرش الاستواء هو « سرير ذو أركان أربعة هي قائمة الأصلية (. . .) » . الفتوحات المسكية لابن عربي ٢ / ٤٣١ ، القاهرة ١٣٢٩ هـ .

٢ العماء . أو حضرة العماء . سميت بذلك لكونها برزخاً حائلاً بين إضافة مافى هذه الحضرة من الحقائق إلى الحق وإلى الخلق . كما يحول العماء — وهو الغيم الرقيق — بين الناظر وبين نور الشمس . (لطايف الإعلام ، ورقة ١٢٥ — ١ ، الفتوحات المسكية ، ٣ / ٤٢٩) .

٣ السدرة : هي سدرة المنتهى . وعند الصوفية هي المقام الذي تنتهي إليه أعمال الخلائق وعلومهم . (لطايف الإعلام ، ورقة ٩٠ — ١) .

٤ البيت المعمور : موقعه ، حسب الآثار النبوية في السماء السابعة وتعمره
الملائكة بلا انقطاع وهو في السماء ، مثال الكعبة في الأرض . (الفتوحات
المسكية ٤٣٨/٣) .

٥ بيت العزة : موقعه ، حسب الآثار الإسلامية في السماء الأولى . (تفسير
ابن كثير ، ٢٣٩/٤) . ويرى صاحب لطائف الإعلام بأن بيت العزة هو
القلب الذي أعزه الله أن يلم به خاطر إلى الجنة السافلة ، (ورقة ٣٩ ب) .

٥ قبة أرين : موقعها تحت خط الاستواء . وهي موضع خط اعتدال الليل
والنهار (الفتوحات ١ / ٣٨ ، ١٢٩/٢ ، لطائف الإعلام ، ورقة ١٠ ب ، شرح
الأمصار والمشاهد القديمة لابن سودكين ، مخطوط الفاتح ٥٣٢٢ / ١٧٢ — ١
رشح الزلال ، مخطوط شهيد على باشا ١٣٨٠ / ٣١ — ٣ ، الفلاح النبوية لابن
وحشية مخطوط حميدية (اسطنبول سليمانية) ١٠٣١ / ٣٨٧ — ٢) .

(التعليقات : ص ١٠)

٢ الباء : قال ابن عربي في كتابه المسمى بالباء . إنهم يشيرون بالباء إلى أول
الموجودات ، وهو في المرتبة الثانية من الوجود ، وبه قامت السماوات والأرض
وما بينهما . وافتتح الحق جميع السور القرآنية بالباء في « بسم الله » حتى سورة
براءة . (لطائف الإعلام ، ورقة ٣٤ ب ، وأنظر مقدمة كتاب العظمة لابن
عربي ، الفتوحات المسكية ١ / ٧٤ ، ١٠٢ ، القاهرة ١٣٢٩) .

٣ ألف الذات : التعبير لابن عربي : الفتوحات المسكية ١ / ٦٥ : « ألف الذات

تنزهت »

(التعليقات : ص ١٢)

٩ الباء شيء : إشارة إلى قول الشيخ أبي مدين : « ما رأيت شيئاً إلا
ورأيت الباء مكتوباً عليه » (لطائف الإعلام ، ورقة ٣٤ ب الفتوحات المسكية
١ / ٧٤ ، ١٠٢ ، القاهرة ١٣٢٩ هـ) ، مقدمه كتاب الباء وأسراره لابن عربي .

١٢ بالباء . . . الوجود : أنظر الفتوحات المسكية لابن عربي ١٠٢/١
(القاهرة ١٣٢٩) ومقدمة كتاب الباء له .

١٣ بالحق . . . به أول من استعمل هذا الاصطلاح الفلسفي الصوفي ابن
برهان المتوفى سنة ٥٣٦ هـ . أنظر الفتوحات المسكية لابن عربي ٧٧/٣ ، القاهرة
١٣٢٩ .

١٥ مبدأ الافراد : أنظر فصوص الحكم لابن عربي د فص حكمة فردية
في كلمة محدية ، : د وأول الأفراد الثلاثة ، .

(التعليقات : ص ١٣)

٢ فلا . . . الله : إشارة إلى الآية ٦٤ من سورة يونس .

(التعليقات : ص ١٥)

٣ الحرالي هو نضر الدين أبو عبد الله أحمد بن الحسن بن أحمد ، المتوفى عام
٦٣٧ هـ . ترجمته في عنوان الدراية للغبريني (٨٥ ، ٩٧) ونفح الطيب
للمقري (١ / ٥٨٤) . نقلا عن بروكلمان .

٣ — ٥ الميم . . . الاسماع : لم يتيسر لي تحقيق هذا النص ، ولعللة ثابت في
كتاب الحرالي : د مفتاح الباب المقفل لفهم الكتاب المنزل ، ، مخطوط
الاسكندرية (بلدية) رقم ٢١١٨ / ١ — ١٢ ، والاسكوريال ، رقم
١٤٤٠ / ٢ .

٩ نفس الرحمان : ، هو حضرة المعاني وهو التعيين الثاني . سمي بذلك من جهة
أن النفس أمر وحداني كامن في باطن التنفس ، منبعث منه إلى ظاهره ، حامل
لصور المعاني الحاصلة عن اختلاف صور بروزه وظهوره ، بسبب اختلاف ما يقع
الاعتماد عليه من المراتب التي تسمى في الخارج مخارج ، وهي المنافذ والمقارنات :
من الصدر والحلق والحنجرة واللسان والشعر والاسنان وغير ذلك من القوابل
التي لها مدخل في تقرير المخارج ، بحيث يصدر النفس الواحد ، لأجل ذلك ،

متعينا بحروف وكلمات متميزة مختلفة في صورها . فكذا التعيين الثاني :
هو أول ما يميزُ وينبثق من الباطن الذي هو التعيين الأول ،
فسمى بالنفس الرحمان لأجل ذلك (لطائف الإعلام ، ورقة ١٧١ ب
والخيال المبدع لهنرى كوربان ص ٦٨ - ١٠٤ ، ١٣٧ - ١٦١ ،
بالفرنسية) .

(التعليقات : ص ١٦)

١٢ اسم الإسم : هو اللفظ الدال على الإسم الحقيقي . والإسم الحقيقي هو
المسمى اللفظ ، أو عين المسمى ووجوده الحقيقي . (لطائف الإعلام ، ورقة
١٨ ب) .

١٤ الاسم ... المسمى : هو الإسم الحقيقي الذى تقدم تعريفه فى التعليق
السابق مباشرة .

(التعليقات : ص ١٧)

٨ - ٩ إذ التلث ... وعمت : ظاهرة « التلث » عند عرفاء الصوفية هى
ظاهرة عامة فى عالم الحروف والأعداد والنطق والوجود . إنظر فصوص الحكم
لابن عربى ، الفصل الحادى عشر والسابع والعشرون . وإنظر أيضاً كتاب
« مفاتيح الغيوب وتعمير القلوب فى تلث المحبوب » لمحمد حجازى الجيزى ،
مخطوط دار الكتب المصرية ، رقم ٢٠٨ ، ٨٢ (تصوف) .

٧ - ٨ فإن أربعين ... العقود مائة : العقود العديدة التى يتضمنها الميم ،
هى : ٤٠ + ٣٠ + ٢٠ + ١٠ . ومجموعها : ١٠٠ ، التى هى مبلغ غاية
الميم .

٨ وهو مطلوب ... من الميم : القيمة العددية لحرف السين هى ٦٠ .
١٠ - ١١ فى المرتبة ... المطلق : مراتب الغيب ، أو المراتب الكلية هى
سنة : مرتبة الغيب المغيب ، مرتبة الغيب المطلق ، مرتبة الأرواح ، مرتبة عالم

المثال ، مرتبة عالم الأجسام ، المرتبة الجامعة التي هي حقيقة الإنسان الكامل .
(لطايف الإعلام ، ورقة ١٥٣ ب) .

(التعليقات : ص ١٨)

٥ - ٧ رحيم . . . في هذين : هذه الآيات الثلاثة واردة في كتاب المدخل إلى الأقصى الاسمي . . . لابن عربي ، أنظر مخطوط يحيى أفندي (سليمانبة / اسطنبول) رقم ٢٢٦٩ / ٢٣ - ١ ، واردة أيضاً في كتاب الإفادة لمن أراد الاستفادة ، له أيضاً (مخطوط الفاتح / سليمانبة ، اسطنبول ، رقم ٥٣٢٢ / ٩٦ - ١) . . . وجاء في كتاب نسخة الأكوام في معرفة الإنسان ، لابن عربي ما يلي : « ورد على سؤال من المعجم فأنقل فهمه على كثير من الناس (. . .) ، مخطوط أسعد أفندي ، سليمانبة ، اسطنبول ، رقم ١٧٧٧ / ٣١ ب . كما جاءت هذه الآيات في كتاب « منتهى البيان في كشف نتائج الامتنان » ، مؤلف مجهول (مخطوط باريس / المكتبة الوطنية ، رقم ٤٨٠١ / ١٨٩ - ١) .

١٢ كنت نيا : أنظر هذا الحديث وطرقه في كتاب الشريعة لأبي بكر الأجرى ، ص ٤١٦ - ٤٢٥ .

١٣ لاني بعدى : أنظر الأحاديث بنظم محمد لسائر الأنبياء في كتاب الشريعة للأجرى ، ص ٤٥٦ - ٥٧ .

١٦ - الرحمن . . . القرآن : سورة الرحمن ، آية ١ - ٢ .

(التعليقات : ص ٢٠)

٩ - ١١ والملاحظ . . . التحقيق : « إذا أخذت حقيقة الوجود بشرط شيء ، فإمّا أن تؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها (. . .) المسماة بالاسماء والصفات ، فهي المرتبة الإلهية ، المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع (. . .) وإذا أخذت (حقيقة الوجود) بشرط كلمات الأشياء ، تسمى مرتبة إسم الرحمن ، رب العقل الاول ، المسمى بلوح القضاء وأم الكتاب والقلم الأعلى (. . .) وإذا

أخذت (حقيقة الوجود) بشرط أن تكون الكليات فيها جزئيات منفصلة ، ثابتة من غير إحتياجها عن كلياتها ، فهي مرتبة الاسم الرحيم . رب النفس الكلية ، المسماة عندهم بلوح القدر ، وهو اللوح المحفوظ والكتاب المبين ، . (كشف اصطلاحات الفنون ، للتهانوى ١ / ٥٢٩) .

(التعليقات : ص ٢١)

٨ كان . . . شئ : إشارة إلى حديث : كان الله ولا شئ معه ، (صحيح البخارى : باب التوحيد وبدء الخلق ، مسند ابن حنبل : ٤٣١/٢ ، الفتوحات المكية : ٥٦/٢ ، القاهرة ١٣٢٩ : الجواب المستقيم لابن عربى ، مخطوط بيازيد رقم ٢٤٢/٣٧٥٠ ب) .

١٠ والآن . . . كان : هذه الزيادة ليست من صلب الحديث المتقدم ، بل هي مدرجة فيه (الفتوحات : ٥٦/٢) .

(التعليقات : ص ٢٢)

١٤ الجوزهر : عند علماء الهيئة هو العقدة ، أى عقدة الرأس والذنب . ويطلق أيضاً على مثل القمر ، سمي به إذ على محيط نقطة مسماة بالجوزهر . وقال عبد العلى البرجندي فى حاشية الجفنى ، فى باب حركات الأفلاك : الجوزهر ، بغير إضافة ، يطلق على مثل القمر ، وبالإضافة ، يطلق على العقدة . (كشف اصطلاحات الفنون للتهانوى ، ٢٠٢/١ ، كلكتة ، ١٨٦٢٠ ... هذا ولفظة د جوزهر ، معربة عن الفارسية : كوزهر ، وهو ذنب الحية ، أو عن : جوزجهير ، أى صورة الجوز . (كذلك : ٥١٠/١) . . . أنظر أيضاً : دائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة الثانية ١٠٦٠/١ (نص فرنسى) ، ومفتاح العلوم للسكاكى ، ص ٢٢٠ ، ط . ليدن) .

١٧ تعانق الالف . . . الأبيات لابن عربى ، وهى فى الفتوحات المكية ٧٥/١ ، القاهرة ، ١٣٢٩ .

(التعليقات : ص ٢٤)

١٢ يوم... السرائر : آية ٩ من سورة الطارق .
 ١٧ أصول... عليه : لنستمع إلى تعريف هذه العوامل الخمس الكلية ، كما
 ذكرها صاحب د طراز الحور ، : عالم الغيب المطلق هو المشتمل على المعاني المجردة
 والحقايق الإلهية من الأسماء والصفات ، والحقايق الإمكانية من الأعيان الثابتة
 في العلم الإلهي . . . عالم الغيب المضاف هو المشتمل على الروح الأعظم الخائز في
 هيئته كافة الأرواح العلية الظاهرة في عرصة الوجود بالآثر العلي . . . عالم الحى
 المطلق هو المشتمل على الصور الشهادية الغاضبة بتألم الظهور والإعلان . . . عالم
 الحى المضاف هو المشتمل على الصور المثالية ، سواء كانت صور الحقايق الإلهية
 أو الإمكانية . . . العالم الجامع المحيط وهو الوسط الجامع بين الغيبين والحين وهو
 المختص بالرتبة الإنسانية . . . (مخطوط باريس ، المكتبة الوطنية ، رقم ١٤٠٨ ،
 مادة : العوامل الخمس الكلية) .

(التعليقات : ص ٢٥)

١٤ مراتب التوحيد : أنظر تعدادها وشرحها في الفتوحات المكية : ٤٠٥/٢ -
 ٤٢١ (القاهرة : ١٣٢٩) .
 ١٧ الله... هو : آية ٢٥٥ من سورة البقرة ، وآية ١ من سورة
 آل عمران .

(التعليقات : ص ٢٦)

١ إني... أنا : آية ١٤ سورة طه .
 ٢ فنادى... أنت : آية ٨٧ ، سورة الأنبياء .
 ٣ - ٤ إنهم يستكبرون : آية ٣٥ ، سورة الصافات .
 ٤ - ٥ قال... إسرائيل : آية ٩ ، سورة يونس .

٧ لا نسبة .. الأزل : النص لابن العريف ، صاحب د محاسن المجالس ،
في المقدمة .

١٣ أوتيت . الكلم : حيث د أوتيت (أو أعطيت) جوامع الكلم ،
ثابت في الشريعة للأجرى ، باب فضائل النبي وكراماته ، ص ص ٤٩٨ - ٤٩٩ .
١٤ بعثت .. الأخلاق : حديث مروي في الموطأ (تنوير الحوالك)
٢١١/٢ ، والمقاصد الحسنة ص ٥١ ، وشرح الإحياء : ٩٣/٧ ، وكشف
الغفيا : ٢١١/١ .

١٥ اليوم .. دينكم : آية ٤ ، سورة المائدة .

(التعليقات : ص ٢٧)

٤ يمحو .. ويثبت : آية ٤١ ، سورة الرعد .

(التعليقات : ص ٢٩)

ه الروح الأعظم : يعني به العقل الأول ، ويقال له : القلم الأعلى . وذلك
العقل الأول له ثلاثة وجوه معنوية كلية . فالوجه الأول أخذه الوجود والعلم
بمحملاً بلا واسطة من حضرة موجد . فباستبار هذا الوجه يسمى بالعقل الأول
لأنه أول من عقل عن ربه ، وأول قابل لفيض الوجود . — الوجه الثاني هو
تفصيله لما أخذه بمحملاً في اللوح المحفوظ . ويسمى بهذا الوجه بالقلم الأعلى . —
الوجه الثالث ، كونه حاملاً حكم التجلي الأول ومنسوباً إلى مظهر فيه في نفسه ،
لغلبة حكم الوحدة والبساطة عليه . وبهذا الاعتبار هو حقيقة الروح الأعظم ،
لكونه جامعا لجميع التجليات الإلهية والكونية . (لطائف الاعلام ، ورقة
١٠٨٦ ؛ كتاب الإنسان للجلدي ، مخطوط باريس ، رقم ١٣٥٥ / ٢١ ب - ٢٢)

ه قابلية ... الأول : أو ، القابلة الأولى ، هي أصل الأصول . هي الوحدة
التي هي أصل كل قابلية . (لطائف الاعلام ، ورقة ٢١ - ٢١) . كما هي أيضاً
التعين الأول (كذلك : ١٣٨ - ٣) .

٨ الصورة الاولى : يعنى بها « التعيّن الثانى الذى هو أول قابل للسكّرة التى
هى صور وظلال للاعتبارات المندرجة فى الوحدة » (كذلك ، ١٠٣ ب) .

٩ مستوى الرحمن : يرمز به إلى قلب الإنسان الحقيقى ، لأنه القلب الذى
وسع الحق (كذلك ٣٩ - ١ : ٣٩ ب ؛ ١٥٨ ب) .

١٣ يوم ... عن ساق : آية ٤٢ ، سورة القلم .

(التعليقات : ص ٣٠)

٢ على ... الرحمن : إشارة إلى حديث « خلق الله آدم على صورته » وفى
رواية « فإن ابن آدم خلق على صورة الرحمن » . راجع الروايات المختلفة لهذا
الحديث فى كتاب « الشريعة » للأجرى ، ص ص ٣١٤ - ١٥ ، وفى « صحيفة
همام بن منبه » رقم ٥٨ ، وفى كتاب « الشرح والإبانة » لابن بطة العكبرى ،
ص ٥٧ ، و « عقيدة ابن حنبل » ١ / ٢٩ ، ٥ / ٣١٣ ، و « طبقات الخبابة »
١ / ١٢٢ . وفى « سفر التكوين » من أسفار العهد القديم آية تشبه تماما هذا
الحديث : ١ / ١٦ .

٥ الاسطقسأت . مفردا « اسطقس » وهى كلمة يونانية معناها الاصل .
وسميت العناصر الأربعة : الماء والشراب والهواء والنار ، أسطقسات لأنها أصول
المركبات التى هى الحيوانات والنبات والمعادن . (كشاف اصطلاحات الفنون
للتهاونى ، ١ / ٧٨ ، كلسكة ، ١٨٦٢) .

٨ الأركان ... الطبيعية : هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . أما
الأركان العنصرية فهى الاسطقسأت . (رسائل السكندى الفلسفية ، ٢ / ٤٠ ، ٥٤)

١٣ وإن ... الحيوان : آية ٢٤ ، سورة العنكبوت .

١٥ الحواميم : هى سورة ظافر (٤٠) وفصلت (٤١) والشورى (٤٢)

والزخرف (٤٣) والدخان (٤٤) والجلابية (٤٥) والاحقاف (٤٦) .

(التعليقات : ص ٣١)

٦ الهوى السكّ : هى المادة الأصلية أو المادة الأولى ، وأصلها يوناني
(رسائل الكندى الفلسفية ١ / ١٦٦) .

٧ الشكل : أى الخط المحيط الذى هو بسيط ورسم ونهاية لجسم (فلوطرخس
فى الآراء الطبيعية ، ترجمة قسطنطين لوقا ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ،
ص ١١٧) .

(التعليقات : ص ٣٢)

٣ الميمات الثلاثة : فى البسملة : د بسم ، الرحمن ، الرحيم ، وفى اسم د محمد ، .
١٣ ولذلك ... ميم : وذلك فى صدور السور الآتية : ألم (البقرة) ،
ألم (آل عمران) ، ألمص (الأعراف) ، ألمر (الرعد) ، طسم (الشعراء) ،
طسم (القصص) . ألم (العنكبوت) ، ألم (الروم) ، ألم (لقمان) ، ألم
(السجدة) حم (طافر) ، حم (فصلت) ، حم عسق (الشورى) ، حم
(الزخرف) ، حم (الدخان) ، حم (الجاثية) ، حم (الاحقاف) .

(التعليقات : ص ٤١)

١٢ كنت ... وبدأ : إشارة إلى الحديث القدسي : د ولا يزال عبدى يتقرب
إلىّ بالتوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به (٠٠٠) .
أنظر روايات هذا الحديث فى د الجواب السكافى ، لابن قيم الجوزية ، ص ص
٢٤٩ — ٢٥٣ ، القاهرة ١٣٤٦ .

(التعليقات : ص ٤٢)

١٧ بالمؤمنين ٠٠٠ رحم : إشارة إلى الآية ١٢٨ من سورة براءة .

(التعليقات : ص ٤٣)

- ١ لمن ... اليوم : إشارة إلى آية ١٩ ، سورة غافر .
- ٨ وأيدناه ... القدس : آية ٨٧ ، ٢٥٣ ، سورة البقرة .
- ٩ نزل ... قلبك : آية ١٩٣ ، سورة الشعراء .
- ١٠ إنما ... منه : آية ١٧٠ ، سورة النساء .
- ١١ يسألوك ... رب : آية ٨٥ ، سورة الاسراء .
- ١٢ رفيع ... عباده : آية ١٥ ، سورة غافر .
- ١٣ وكذلك ... أمرنا : آية ٥٢ ، سورة الشورى .
- ١٤ فأرسلنا ... سويا : آية ١٦ ، سورة مريم .
- ١٥ ثم ... آخر : آية ١٤ ، سورة المؤمنون .
- ١٥ نزل ... فيها : آية ٤ ، سورة القدر .
- ١٦ ونفخت ... روحى : آية ٢٩ ، سورة الحجر ؛ آية ٧٢ ، سورة ص .

(التعليقات : ص ٤٤)

- ١ فى ... تقويم : إشارة إلى آية ٤ ، سورذ التين .
- ٢ العدل : هو العقل الاول فى مظهر من مظاهره وفى عمل من أعماله .
(كتاب المسائل لابن عربى ، المسألة العاشرة والمسألة الحادية عشرة) .
- ٤ والعرض ... أنواع : وهى الكم ، والكيف ، والإضافة ، والالين ،
والحين (= متى) . والوضع ، والملك ، والانفعال . وهذه الأنواع التسعة
مع الجوهر هى المعروفة فى علم المنطق بالمقولات العشر . (كتاب أقسام العلوم
العقلية لابن سينا ، مبحث المعانى المفردة الذاتية) . — والمقولات عند الهنود
سبعة فقط : الجوهر ، الكيفية ، الفعل ، العام ، الخاص ، التجميع . وعند الفيلسوف
الالمانى كانت أربعة : الكم ، الكيف ، الإضافة ، الحالة . (تاريخ الاصطلاحات
الفلسفية لمسينون ، ١١ ، ١٢ - مخطوط) .

٩ الرجال ... النساء : إشارة إلى الآية ٣٣ ، سورة النساء .

١٥ الميم ... الوجود : القيمة العددية لحرف « الميم » هي ٤٠ ، ومراتب الوجود هي ٤٠ كما ذكرها الشيخ عبد الكريم الجيلي في كتابه «مراتب الوجود» وهي : الغيب المطلق ، التجلي الأول (الاحدية) ، الواحدية ، الظهور الصرف ، الوجود الساري ، الربوبية ، الملكية ، الاسماء والصفات النفسية . الاسماء الجلالية ، الاسماء الجمالية ، الاسماء الفعلية ، عالم الامكان ، العقل الاول ، الروح الاعظم . العرش ، الكرسي ، عالم الارواح العلوية ، الطبيعة المجردة ، الهوى ، الهباء ، الجوهر الفرد ، المركبات ، الفلك الاطلس ، فلك الجوزاء ، فلك الافلاك ، سماء زحل ، سماء المشتري ، سماء المريخ ، سماء الشمس ، سماء الزهرة ، سماء عطارد ، سماء القمر ، فلك الاثنين ، الكرة الهوائية ، الكرة المائية ، الكرة الترابية ، المعادن ، النبات ، الحيوان ، الإنسان .

عمر النخضه

ليوناردو.. والفلاسفة *

د . عبد الغفار مكاوي

هل يمكن أن تنهل الفلسفة من ينابيع الإبداع التي يحيا عليها الأدب والفن؟ وهل تصور فيلسوفا كبيرا لم يكن خلاقاً بمعنى من المعاني؟ ألا يشارك مراجع وطبعه الخاص في تأليف «وجهة النظر» التي يقدمها لنا في بناء عقل محكم؟ ألا تختفى الروح الشخصية خلف قناع النظرة الكلية العامة، والنبض الفردي وراء قضايا الفكر ومبادئه، والبد الحية على أطراف سلسلة «المفاتيح» التي أعدها لمعالجة صناديق السر والمجهول، والنفاذ إلى مغاليق الوجود والمعرفة؟ كيف تصور فلاسفة ملهمين (مثل هيرقليطس وأنبادوقليس وأفلاطون وأفلوطين والرواقين وأوغسطين والفارابي وابن سينا وبرونو وديكارت واسينورا ولينتز وهيجل وشيلنج... الخ، بالإضافة إلى فلاسفة الوجود والحياة والمتصوفة في كل مكان وزمان) كيف تصور الانظمة التي شادوها بغير العذاب والمعاناة، والافكار التي رتبوها بغير الصورة الحسية والخيال المنجذ. والشرارة التي انقدحت في قلوبهم قبل أن تبرد وتسكن في بناء أو نظام أو نسق؟ وهذه الا أنظمة والانساق المجردة نفسها، ألم تصبح اليوم قصوراً جليلة، نستمتع برؤيتها وتأملها كما نستمتع بأى عمل فنى خالد؟ أليس الفلاسفة أيضاً فناني على طريقتهم؟ ألا يمكن أن تنفجر القصيدة والقصة والمسرحية والحظارة والبحث والدراسة العميقة من نفس الفعل الخلاق؟

(٥) بتصرف عن بول فاليري؛ في كتابه ألوان Variétés الجزء الثالث،

ص ١٤٣ — ١٩٤ باريس، جاليمار، ١٩٣٦.

لا شك أن الاجابة تبدو وسهلة . فما من عمل عظيم لا يصدر عن تجربة ، وما من تجربة لا تندبها قطرة من نبع الخلق . وتاريخ العلم والعلماء ، وحياة العظماء في كل ميدان لا تخلو من مواقف ولحظات لا ينفع فيها تفسير أو تحليل ، صحيح أن الطرق بعد ذلك تتشعب والطرق تختلف ، والغايات والنتائج تتفرق ، ولكن النبع الخلاق دائما هناك ، ولولا عطاؤه ما كانت للإنسان حضارة ، ولا تفوق علم أو فن أو صنعة أو فضيلة . هذه أمور يعرفها كل من عايش النابغين معايشة كافية ، واستطاع أن ينصت إلى وجيب قلوبهم من خلال الكلمات والألحان والخطوط والظلال . هذا إلى توفر عدد كبير من الشعراء في تاريخ الفلاسفة ، ومن الفلاسفة في تاريخ الأدب والفن ، غير أن الفيلسوف لن يرضيه أن لصفه بأفه شاعر أو فنان ، ولن يسمع الفنان أن يفخخ عليه لقب الفيلسوف . وتبقى المشكلة قائمة (والمشكلات الحقيقية لا تعرف الحلول الأخيرة لأن الحل النهائي معناه الموت النهائي ، ولأننا لا نملك إلا محاولة الاقتراب منها ، وتجربة أسلمتها في اقتحام أسوارها) . .

عشت السنوات الأخيرة مع هذه الأسئلة التي تمزقني منذ أن (تورطت) في تدريس الفلسفة ، فلا أنا بقادر على نزع أشواكها المغروسة في قلبي ، ولا أنا بمستطيع أن أصم أذني عن نداء الخلق الذي يتردد صدهاء في كياني . لا العمل اليومي يمكنه أن يحفظ شجرة التجربة من الذبول والسقوط في دوامة الثرة والتكرار والتسليخ والجفاف والابتدال ، ولا لقمة العيش تسمح بترف الانتظار لبروق الابداع والطاعة لقوانينه والاستسلام لمخاطره ومفاجآته ومفارقاته (وهو كما تعلم معبود يسكره أن يشرك به ، ولا يعطيك شيئا حتى يأخذ منك كل شيء) .

ووسط المحنة التي لا يدري إلا الله مصيرها ، وقعت عيني صدفة على هذه الصفحات الخالدة التي كتبها الشاعر الفيلسوف الفرنسي بول فاليري (١٨٧١ - ١٩٤٥) عن ليوناردو والفلاسفة ولا أزعج أنها هدتنى إلى حل ، أو قدمت لي

عزاء فن المشكلات كما قلت مالا يحل ولا ينفع فيه عزاء (الهم إلا إذا أمكنك أن تفكر فوق ظلك وقدرك أو تتسلى برؤية «بنات» أفكارك وعذابك ووحدةك وهي تقتال كل لحظة أمام عينيك ١) ولكنى وجدت نفس أمد يدى للقلم فأتابع هذه الصفحات العميقة الدقيقة المرهقة، واختصر منها وأضيف إليها القليل من توابل شطحاتي وتجاري . ثم تركتها وكذبت أساما حتى ذكرني بها إحتفال الإنسانية المثقفة في سنة ١٩٧٤ بنشر مخطوطات جديدة للمبقرى الإيطالي المذهل دافنشي (وصدر بها العدد القيم من مجلة اليونسكو في طبعها العربية في شهر ديسمبر من نفس السنة) ..

ربما يدهشك حديثي عن دافنشي الفيلسوف ، بعد أن عرفته مصورا غالداً ونحاتا عالما طبيعياً ومهندساً وأديباً — وستكفل الخواطر التالية بتسايط الضوء على صورة جديدة للمبقرى الذي « رسم » فلسفته وزهرها عن كل نظام لغوي أو عقلي . وقد يريك الكلام عن فاليري « الفيلسوف بعد أن قرأت له أو قرأت عنه ، واطلعت على دور من شعره ونثره وتأملاته النفسية عن فعل الخلق الفني (في الشعر بوجه خاص) وسمعت عن مكائده المرموقة في الأدب الفرنسي والعالمي ووقفته النبيلة في وجه البربرية النازية ، وانتصاره للسلام العالمي والتعاون الثقافي بين الأمم . فما الذي يبرر وصفه بالفيلسوف ، وما الذي يدعو بعض المعاجم الفلسفية (مثل معجم لاروس) إلى أن يفسح له مكانا بين الفلاسفة ؟

لا مشاحة في الأسماء ، كما يقال .. فلو فهمت الفلسفة بالمعنى الكلاسيكي الذي يتمثل في نظام أو نسق أو مذهب مغلق تام يحيط بمسائل الوجود والمعرفة ويصدر عنها وجهة نظر كلية من خلال فكرة أو مبدأ واحد يتفرع عنه كل شيء ، أو عدة مبادئ وقضايا عامة تلخص الواقع كله ، ولو فهمت الفيلسوف بمعنى المتخصص في الكلى العام ، المعبر عن تخصصه بلغة برهانية وعقلية مجردة فلن يكن فاليري

فيلسوفاً وإن يحتمل أن تلصق عليه بطاقة الفلسفة . أما إذا أخذت الفلسفة بمعناها العام وروحها الخالد الباقي — البظر المتعالى ، القدرة على السؤال عن د الماء ، والد لماذا ، ، لما كمة التحليل والبحث والفهم ، الوقوف بين الانا والاانا أو تأمل ونقد النقد والتعمق فى فعل الخلق نفسه . — فسيحتل فاليرى مقعداً مريحاً فى صفوف الشعراء الفلاسفة فى كل اللغات والمصور والبلاد . وسوف يسكفك — للإقتناع بهذا الرأى — أن تنظر فى بعض شعره الباصع الغامض ، الباهر الملفت (وكان كل بيت فيه ماسة يختلف ضوءها البصر ويغشاه فى آن واحد) : كالمقبرة للبحرية ، وربة القدر الشابة وغيرهما من القصائد التى يضمها ديوانه « رقى ، (١٩٢٢) ، ، ويكفى أن تتأمل بعض كتبه التى يدور معظمها حول فعل الخلق المتأرجح بين مثال الجمال والسكال المطلق ، وعاطفة الجسد والحس الدافئ الحى . مثل « المدخل إلى منهج ليوناردو دافنشى » (١٨٩٥) و « أمسية مع السيدتست » (١٩٠٦) ، و « أوبالينوس أو المهندس المعمارى » (١٩٢٣) ، و « النفس والرقص » (٢٩٢٥) ، و « ليوناردو والفلاسفة » (١٩٢٩) و « حديث عن العقل » (١٩٢٩) و « نظرات على العالم المعاصر » (١٩٢٣) ، وألوان (من ١٩٢٤ إلى ١٩٤٤) ومقاله عن إستندال (١٩٢٧) ورسائله عن معلمه مالارميه (١٩٢٧) وحواره الفكرى فاوست كما أراه (١٩٤٥) . يسكنى أن تطلع على شئ من هذا كله لتواجه العقل الذكى الباهر ، والثقافة الشاملة الجامعة ، والاسلوب الكلاسيكى الصافى ، والروح الديكارتية الواضحة المتشككة والسخرية السقراطية السمحة ، والإطلاع الواسع على مختلف العلوم والفنون وفى مقدمتها الرياضيات والعمارة والتاريخ والرسم والموسيقى . ثم تلمس أنفاس هيراقليطس وبارمينيدز فى شذراتهما الدقيقة المقتصدة التى يتنوع منها عبير الشعر والنبوة والسحر والرمز ، وتأتأ كد فى الهاتمة من صدق العبارة التى وصفه بها ميد

أدبنا العرب رحمه الله في مقاله الرائع عنه (في كتابه ألوان ، ص ٥١ — ٦٤ ،
سنة ١٩٥٨) وقال عنه فيها إنه « شاعر العقل وعقل الشعر » ..

اقرأ معي هذه المقطوعة التي تبدأ بها قصيدته الشهيرة « المقبرة البحرية » التي
تعد من أروع و « أفضل » الشعر على الإطلاق :

هذا السقف الهادي ، الذي يخطو عليه الحمام

يرف بين أشجار الصنوبر ، بين القبور ،

والظهيرة العادلة تشمله بالنيران

البحر ، البحر ، الذي يبدأ على الدوام ويعيد .

يا لها من نعمة بعد تفكير عميق

في نظرة طويلة إلى هدوء الآلهة .

وستلصق فيها اللغة الدقيقة المحسوبة — كأنها رياضيات الشعر . — والشكل
النقي المحكم ، والنفس الهائم بين مناطق الوعي اليقظ ومجاهل اللاوعي المظلم ،
بين كمال العقل وعذاب الجسد . و اقرأ معي أيضا هذه المقطوعة من نفس القصيدة
لتعرف أن « الحس » و « الشهوة » و « الشبق » هي الأصل في كل شعر عظيم ،
وأننا نعلم هذا الشاعر إن حاولنا أن نحدد أسلوبه بأنه « رمزي » أو « محض »
أو « مثالي » أو بغيرها من الأوصاف المضادة :

الصيحات الحادة من الفتيات الماجنات ،

العيون ، والآنسان ، والجفون المنداة ،

النهد الساحر الذي يعبث بالهيب ،

والدم اللامع في الشفاه المستسامة ،

العطايا الأخيرة ، والأصابع التي تذودها ،

كل ذلك يشوى تحت الأرض ويدخل في اللعبة .

والحديث عن شعر فاليري — أو بالأحرى شعر الشعر — طويل لا يتسع له هذا المجال . والحديث كذلك عن صمته الطويل عن كتابته — وقد قارب العشرين سنة . يمكن أن يفيد بعض شعرائنا المكثرين بغير داع ، ولهذا أود أن أحيلك إلى الدراسة القيمة التي قدّم بها الأستاذ شفيق مقار لاختارات من شعره (وتجمدها في كتابه « شيء من الشعر » ، من صفحة ١٢٧ إلى ١٧٢ وإلى دراستي عنه) في الجزء الأول من كتاب عن ثورة الشعر الحديث ، من صفحة ٢٧٤ إلى ٢٩٢ والقصائد التي اخترتها له — ومن بينها هذه القصيدة العسيرة — في الجزء الثاني من نفس الكتاب (ص ١٦٣ — ١٧٢) . ويمكنني أن أنقل إليك هذه السطور التي لخص فيها فاليري أسلوبه في الشعر الذي تأثر فيه بأسلوب مالارمييه ومنهج دافنشي واختلف عنهما في آن واحد : « عند الشاعر تتكلم الأذن وينصت الفم ، إن العقل واليقظة هما اللذان يخلقان ويحلمان ، والنوم هو الذي يرى رؤية واضحة ، إن الصورة والخيال هما اللذان ينظران ، والفقد والفراغ هما اللذان يبدعان » . كما أنقل إليك عبارة أخرى من اعترافاته الحكيمة عن نظرته إلى فعل الخلق : « إنني أفضل أن أكتب شيئاً مزيفاً وأنا في حاله وعي تام ونصوع كامل على أن أخلق تحفة رائعة من أجمل الروائع وأنا في حالة جذب تصمني خارج نفسي ، وكلا العبارتين يبين لنا أن هذا الشاعر المميز الذي ألزم نفسه بقوانين العقل والشكل قد أبدع — رغم أنف هذه القوانين ! — شعراً محترفاً بلهيب الإلهام الذي لا يتحكم فيه إلزام » .

مهما يمكن من شيء فقد تعين الصفحات التالية على إبراز بعض قسّمات هذا الوجه الفلسفي المتألي بنور الوضع والشك والحزن التليل : إن صاحبه يرفض المذهب ، ويؤكد — كما يفعل المعاصرون — أنه لو كانت له فلسفة لكان موضوعها الأوحدهو الممكن ، ولحاولت أن تنفذ إلى منابع الطاقة الخلاقه

الفعالة الكامنة في أغوار الانسان . إن « الانا » هي المحور الذي تدور حوله
خواطر هذا الفكر الحق ، الانا من كل زواياها وجوانبها المتناقضة المتصارعة
(لدى الفنان والعالم والفيلسوف والطاغية ، في الإبداع الفني والتأمل الكوني
والاستماع للموسيقى والتفكير في الفكر ونقد النقد وشعر الشعر ولغة اللغة) .
ولهذا لا يصح أن نتصور أن الخواطر التي ستقرأها الآن تدور حول ليوناردو
وحده ، فليس هذا العبقرى الايطالى ولا الميسيو توست وفاوست وغيرهم من
الشخصيات إلا رموزا توىء للمثل الأعلى ، وهو الإنسان الذى يملك طاقة غير
عادية على الخلق غير العادى ، أى على التعبير عن أقصى سهام الممكن التى تقدر
عليها قوس الانسان ..

إليك إذًا هذه السطور التى يتجسد فيها عقل المفكر الشاخص إلى الكمال والجمال
والمثال وقلب الفنان المضطرب بغرائب الواقع ومتناقضات الفرد وعذابات الجسد
ومصادفاته ومفاجآته !

— بين الطبيعة والاهمال (الفنية) ، بين شهوة الرؤية وشهوة القدرة ،
علاقات لا نهاية لها ، سرعان ما يتوه التحليل فيها .

— أن العقل الذى يحاول باستمرار أن يعيد تنظيم الموجودات وترتيب
رموز جميع الأشياء حول بيت المجهول — يستنفد جهده في هذه المحاولة ، ويأس
في هذا المجال — الذى تسبق فيه الأجوبة الأسئلة ، وتلد النزوة قوانين ، ويؤخذ
الرمز مأخوذ الشيء والشيء مأخذ الرمز ، ويستغل هذه الحرية للوصول إلى نوع
من الدقة التى لا سبيل إلى تفسيرها .

— المجال متعة وإغراء هائل لا يقاوم — مشاهدة الجميل تغرى كل إنسان
بتعمقه — لعلها هى التى تهدى العقل هداية خفية ، لعلها هى مبدأه .

— الفيلسوف هو نوع من المتخصص في الكلى العام . وهى صفة يعبر عنها
نوع من التناقض . ثم إن هذا (الكلى) لا يظهر إلا في صورة لغوية أولفظية .

— لم يعدم الفلاسفة الشعور بالقلق من العواطف والانفعالات . وقد انتبهوا إليه بطريقةهم المنهجية ، فأخذوا يبحثون عن أسبابه ، وآلياته ، ومعناه ، وماهيته .

— إن الجهد الأكبر للفلسفة — حتى لو نظرنا إليه في قلب الفيلسوف — يتألف قبل كل شيء من محاولة تحويل ما نعرفه إلى ما ينبغي علينا معرفته . وهذه المحاولة تقتضى أن تقدم في نظام معين ، هو الذى يجعلنا نمنع الفيلسوف بين الفنانين . لكن المشكلة هي أن الفيلسوف نفسه لا يستريح لهذا الوضع . من هنا كانت مأساة الفلسفة أو ملهاتها !

— بينما يتجادل الفنانون ويختلفون حول مكانة كل منهم من فنه ، يتجادل الفلاسفة ويختلفون حول مشكلة « الوجود » . لعل الفيلسوف يعتقد بينه وبين نفسه أن « الأخلاق » (إسينوزا) أو « المونادولوجيا » (مذهب الكائنات الفردية أو الاحادات) ليستز أهم وأكبر خطرا من سويت أو سوناته من مقام « رى » الصغير ؟

— حقا إن بعض الأسئلة التى تطرحها عقول الفلاسفة والمشكلات التى يحطمون بها رؤوسنا قد تكون « أعم » وأقرب إلى الطبيعة والفطرة من الأحوال الفنية — ولكن ما من شيء يثبت أن هذه الأسئلة والمشكلات ليست ساذجة (بل إن معظم المشكلات الفلسفية الكبرى نشأت عن أسئلة تبدو في غاية السذاجة : ما الوجود ؟ ما الموت ؟ ما معنى الحياة ؟ ما غايتها ومصيرها ؟ ماذا أفعل ؟ .. الخ) .

— إن نظام الأسئلة هو الذى يميز الفلسفات المختلفة ، لأن رأس الفيلسوف لا يمكن أن تحتوى على أسئلة منفصلة أو معزولة تماما . بل إننا لنجد فيها نغمة كامنة قد تكون بعيدة أو قريبة ، تربط بين جميع الأسئلة والمشكلات التى تتقدمها هذه الفلسفة والشعور بهذا الارتباط العميق هو الذى يوحى بالنظام ويفرضه . ونظام الأسئلة يؤدي بالضرورة إلى أب الأسئلة جميعا ، وهو السؤال عن المعرفة .

ولكن بمجرد أن ينتهي الفيلسوف من وضع مشكلة المعرفة أو تأسيسها وتبريرها — سواء بالغ من شأنها بتركيبات منطقية أو حدسية قوية أو امتحنها بمقاييس النقد ، أى بمقاييسه هو نفسه ! — فإنه يجد نفسه مضطرا إلى التفسير- أى إلى أن يعبر في المذهب أو النظام الذى وضعه - وهو نظامه الشجص فى الفهم:- عن النشاط الإنسانى بوجه عام ، الذى لا يمكن أن تكون المعرفة البشرية فى نهاية الامر سوى وجه واحد من وجوهه أو حالة واحدة من حالاته ، وإن كان هو الذى يمثل مجموعها الكلى وإطارها العام . هذا يجد كل فلسفة نفسها فى وضع حرج . . فكل فكر بحث أو كل فكر محورى يسعى على إختلاف مضمونه وتناججه إلى تحقيق المثل الأعلى لترتيب الافكار والتصورات حول إتجاه محورى أو فكرة مركزية تشغل المفكر نفسه أو تميزه عن غيره. مثل هذا الفكر لابد أن يرجع بالضرورة إلى التنوع والنقوى واللانظام والا متوقع فى الافكار الأخرى وأن يحاول اصفاء النظام على ما يبدو غير منظم . بعبارة اوضح : إنه يحاول أن يعيد تركيب التنوع والتعدد والإستقلال الذى يجده عند الآخرين، وأن يخلع عليه وحدته هو ونظامه هو . إنه مضطر إلى تبرير وجود أشياء اتهمها بالخطأ أو التناقض أو الشر، مضطر أن يعترف بحىوية المحال أو غير المقول، ويسلم بخصوبة التناقض والسلبى . بل إنه بعد استبعاد كل ما هو جزئى وواقعى وفردى لابد أن يحس بينه وبين نفسه أنه فى حاجة لأن ينتبه إلى إتجاه معين أو إنتاج خاص أو حالة شخصية معينة . هذا الرجوع الاضطرابى من الكلى إلى الجزئى ، من العام إلى الخاص ، من شعول المنطق إلى تنوع الواقع وتناقضه وتمرده على كل ترتيب ذهنى ذكى — هو بداية الحكمة وغروبها فى وقت واحد .

الحق أن وجود الآخرين شىء يقلق أنانية المفكر ويرجع استعلاءه على الدوام فلا يسهه إلا أن يصطدم بلغز الآخر ، لغز شخصيته وسر إرادته . حتى أقرب الناس إلينا وأعزهم علينا نحاول أن نبرر تصرفاتهم أو نفهمها أو نقول إنها كانت

ضرورية لكي تزرع منها شوكه التعسف والإرادة المستقلة التي تستثير غيظنا . لكن الآخر موجود في النهاية . ولنز وجوده يضغط علينا ، يتهدانا ويحاصرنا ويربكنا بمسلكه وتصرفاته وطبيعته الذي يختلف عن مسلكنا وتصرفاتنا وطبيعنا ، وقراراته ومواقفه في كل ما يتصل بالمحافظة على البدن أو على الاستمتاع الحسى والمادى مختلفة عنا . الآخر يظهر اختلافه عنا تنوع ذوقه وتعبيره أو ما يبدعه أو يخلقه بحساسيته .

— الفيلسوف يهنيق بهذا كله : بالتنوع والاختلاف والتفرد ، إنه يجاهد لكي يفرق كل هذا الواقع أو كل هذه الوقائع في نوره الخاص ، لكي يحيطها بإطاره الفكرى الصارم أو يردّها إلى إمكانات تتعلق به هو نفسه . باختصار : إنه يحاول أن يفهم بكل ما تعنيه هذه الكلمة من محاولة التفسير والتبرير .

من هنا يحاول أن يبنى عليها القيم التعبير أو الابداع أى علما للأخلاق أو الجمال وكأن قصر الفكر يبدو له ناقصا بغير هذين الجناحين المتجالسين . ففي هذين الجناحين تحاول ذاته المجردة أو (أناه) المتعالية أن تأسر العاطفة والفعل والانفعال والخلق . لهذا يرجع كل فيلسوف في النهاية — شاء هذا أو لم يشأه — إلى البشر الآخرين وإلى أهمالهم ، بعد أن ينتهى إلى الله أو الذات أو المسكان أو الزمان أو المقولات أو الماهيات . لا بد له من الهبوط من أعلى السلم إلى سفح الواقع الملون المتنوع ، الحثير أو الشرير . ومن ثم كانت كل فلسفة مسألة (شكل) أو د نظام ، أو د إطار ، . حتى الفلسفات الذاتية أو الوجودية التي تحاول أن تقصر نفسها على مشكلات الذات والوجود الحميم الصميم لا تغلوفى النهاية من فرض الشكل على مالا شكل له . كل فلسفة هى في آخر المطاف أشمل شكل يمكن لفرد معين أن يهفيه على تجاربه الباطنة أو تجاربه المختلفة عن تجارب غيره . كل هذا بصرف النظر عن المعارف التي يمكن أن يملكها مثل هذا الفرد — الذى كثيرا ما ينسى أنه شخص أو فرد .

والغريب أنه كلما إقترب في صياغة هذا الشكل العام لفلسفته من التعبير عنه
تعبيراً فردياً أو تعبيراً مناسباً — كلما بدت الأشكال والأفعال والأعمال التي يقوم
بها غيره غريبة عنه. من هنا كان احساس كل فيلسوف بتميزه وتفرد عن غيره .
من هنا كانت كل فلسفة أشبه بجزيرة منعزلة وسط جزر منعزلة في بحر المعرفة
أو المجهول .

— كما خلق الفيلسوف « الحق » ، أو « الحقيقة » ، فقد خلق كذلك « الخير »
« والجمال » . وكما ابتدع القواعد التي يتفق بها الفكر المستقل مع نفسه (على يد
أرسطو) راح يشغل نفسه بتحديد للقواعد التي يمكن أن يتطابق بها الفكر
والتعبير مع « مثل » ونماذج وقواعد خالصة من نزوات الأفراد وشكوكهم ، وأن
يوحدها في إطار مبدأ كلي عام عن كل تجربة وعن كل فرد (كما حاول كانت في
أخلاقه مثلاً أو في مبادئ معرفته) .

— ودخول المثل إلى مجال الفكر يعد من أهم الأحداث التي تمت في تاريخ العقل
البشري . هو حدث أوروبي بالاصالة — وضعف هذه المثل منذ عهد أفلاطون
إلى اليوم يسير جنباً إلى جنب مع ضعف الفضائل الأوروبية المتميزة جيلاً
بعد جيل .

— من الواضح أن « الخير » و « الجمال » قد أصبحا بدعة « مودة » ، قديمة ،
أما « الحق » ، فقد بينت الفوتوغرافيا (التصوير الشمسي) طبيعته وحدوده .
أوشك تسجيل الظواهر تسجيلاً أميناً الا يحتاج للالسان إلا في أضيق الحدود .

ومع ذلك فن فضل هذه « المثل » ، الراسخة في ضمير اللسان أننا لازلنا
تعلق بفكرة « العلم البحث » ، الذي ينتقل من حقائق جزئية إلى حقائق جزئية ،
محاولاً أن يصل إلى المثل الأعلى للمعرفة الخالصة الموحدة المطلقة . وما زلنا —
لحسن الحظ — على إقتناع بوجود قيم أخلاقية وجعالية ومعرفية مستقلة عن

تغير الأزمان والأماكن والأجناس والأشخاص ، نقول لحسن الحظ — على الرغم من كل جهود الوضعيين والماديين في طعن هذه المثل أو اخضاعها لنير « النسبي » و « المتغير » و « المشروط » .

. — ومع هذا فـ كل يوم يمر ينظر بعين الاهتمام إلى انقراض هذا البناء المعماري النميل ونكاد نشهد هذه الظاهرة العجيبة كل يوم : إن تطور العلوم نفسها يتجه إلى التقليل من فكرة المعرفة (كأنما تتحقق نبوءة اليوت الحزينة عن المعرفة التي ضاعت مع العلم ، والكلمة التي ضيعتها الكلمات ، والحكمة التي طمسها كثرة المعلومات . .) أى أن ذلك الجانب العلى الذى كان يبدو أنه باق وخالد وأنه يجمع بين منهج وروح الفلسفة (الايمان بالمعقول ، والاعتقاد في القيمة الخالصة للعقل) قد تخلّى عن مكانه بالتدريج لاسلوب جديد في تصور دور المعرفة وقيمتها . فلا يمكن الزعم بأن جهود العقل تتجه اليوم إلى ذلك الحد العقلى النهائى الذى لسميه « الحقيقة » ، يكفى أن نواجه أنفسنا بالصدق ولسألها بأمانة لنحس في أنفسنا جميعاً هذا الاقتناع الحديث بأن كل معرفة لا تقابلها القدرة والقوة المؤثرة لم تبق لها أية أهمية تذكر اللهم إلا الأهمية التي يضيفها عليها التقليد أو التعسف . كل معرفة أوشكت أن تصبح « وصفة » ، لقوة يمكن تحقيقها . لهذا انفصلت كل ميثاق فيزيقا وكل نظرية للمعرفة أيا كان نوعها إنفصالاً مؤلماً عما يشعر الجميع — عن قصد أو غير قصد — بأنه المرفه الوحيدة الحققة : أى المعرفة التي — تتحول إلى قوه وذهب . هكذا تفككت الأخلاق والجمال من تلقاء نفسها إلى الأوهام الضائعة التي ننسى معها روح الأخلاق والجمال .

هل مازال في إمكاننا أن نتحدث عن « إستطيقا » ، عن علم « الجمال » . . ؟ وهل من المعاصرين من يذكر هذه الكلمة ؟ يبدو أنهم لا يذكرونها إلا باستخفاف عابر ، كأنها قد أصبحت أثرأ من آثار الماضى . الجمال نفسه أصبح أشبه بالميت . حلت محله الجدة ، والطرافة ، والغرابة ، والحدة ، والإثارة — أى كل قيم

الاشياء التي تصدم وتفاجئ . الاثارة الفجة أصبحت لها السيطرة على النفوس الحديثة ، الاعمال التي توصف اليوم « بالجمال » أصبحت مهمتها أن تنزعنا بعيداً عن حالة التأمل الهادئ . والسعادة المطمئنة التي لم تكن تنفصل أبداً عن فكرة الجمال . لقد تغلغل فيها أساليب النفس القلقة ، ونفذت إليها صور الحبس العابر يكفي أن نقرأ هذه الكلمات الجارية : اللاوعي ، اللامعقول ، المحظى المباشر — وكلها كما تدل عليها أسمائها ألوان من النفي لصور الفعل العقلي الثابت المستقر . ونماذج الفكر الخالص المحض . أصبح من النادر أن تجد انتاجاً يدل على رغبة في « الكمال » — كادت هذه الرغبة « المختلفة » ، الكامنة وراء الاعمال العظيمة التي خلدها تاريخ الفن والفكر والأدب أن تختفي أمام العطش الذي لا يروى والفكرة المتساعفة عن « الأصالة » ، وكأن الأصالة « أصبحت لا تعنى إلا « الإغراب » ، والشذوذ ، والخروج على قواعد العقل ، على بنائه الثيبيل وميزانه العدل . وكأن المرء لا يمكنه اليوم أن يكون « وضعياً » ، عملياً في حياته ، أى لا يمكنه أن يكون « معاصراً » ، إلا إذا سعى إلى التأثير المباشر المفاجئ ، وتخلي عن كل « عمل جميل » ، بالمعنى العريق الخالد . ألسنا نشهد بهذا أفول شمس الخلق المبدع الاصيل لنحل محلها شهب الإثارة السريعة والتجديد بأى ثمن ؟ !

— أصبح الطموح إلى الكمال مختلطاً بالرغبة في أن يكون العمل انفي مستقلاً عن كل عصر وزمان ، لكن الحرص على الجديد يريد أن يجعل منه حدثاً هاماً يلفت الأنظار لأنه ضد اللحظات نفسها . الأول يسلم بالموروث والمحاكاة والتقليد بل يقتضيها ، لأنها درجات السلم التي يتجهتم عليه أن يصعد عليها ليصل إلى المطلق الذي يحلم به . والثاني يستبعدهما جميعاً ، وإن كان في نفس الوقت يتضمنهما بصورة أدق — لأن ماهيته تكمن في « اختلافه » عن الموروث .

— تعريف « الجمال » في عصرنا لا يمكن إلا أن يخرج عن كونه وثيقه تاريخية أو لغوية . هذه الكلمة الشهيرة — إذا أخذناها بمعناها العريق — ستلحق حتماً « بعمليات » لفظية أخرى لم يعد أحد يستعملها .

— ومع ذلك فهناك عديد من المشكلات التي لا يمكن أن تندرج تحت أى علم محدد ولا أن تنشأ من أى صنعة (تسكيك) خاصة - مشكلات يبدو أن الفلاسفة جملوها أو تجاهلوا وإن كانت تظهر على الدوام أو تعود إلى الظهور فيما ينتاب الفنانين من شك وقلق ، وفيما يعبرون به عن أنفسهم تعبيراً غامضاً أو غريباً .

لنفكر مثلاً في مشكلات التأليف بوجه عام (أى في العلاقات القائمة بين أجزاء العمل الفني وبينها وبين الكل) ، أو في المشكلات التي تنشأ عن تعدد وظائف كل عنصر من عناصر العمل ، أو في مشكلات الصياغة التي تتصل في وقت واحد بعلوم الهندسة والفيزياء والمورفولوجيا (علم البنية) ولا يثبت في واحد منها ، بل تكشف عن القرابة بين صور توازن الأجسام والأجسام والاشكالات المتجانسة ومحاسن الكائنات الحية ، وأوجه النشاط الانساني التي تصدر عن حالة الوعي أو اللاوعي وتحاول أن تغطي ، المكان والزمان الحر ، وكأنها تخضع لنوع من الخوف من الفراغ . .

— مثل هذه المشكلات لا تفرض نفسها على الفكر الخالص . إنها تنشأ وتستمد قوتها من غريزة الخلق — وحين ترتفع هذه الغريزة إلى ما وراء التنفيذ اللحظي ، المباشر تلمس من التأمل حلولاً وتتخذ شكل التجريد أو شكل الفيلسوف لكي تثبت شكل الخلق الواقعي الحي وتقيم بناءه . ويبدو في هذه الحالة كأن الفنان يصعد على طريق الفيلسوف لكي يصل إلى مبادئ تبرر أهدافه الفنية أو تدعمها أو تضفي عليها سلطة فوق السلطة الفردية . ولكنه سيظل مختلفاً عن الفيلسوف ، لأنه مهما صعد مع الأفكار المجردة فإنما ليبحث عن نتائج خاصة بعمله الفني . وبينما يكون السكائن أو الموجود هو الحد الأقصى الذي يسعى إليه الفيلسوف الحق والغاية التي ينتهي إليها من كل عملياته العقلية ، يحيا الفنان ويعمل في مجال الممكن ويسعى لما سوف يكون . أنه حين يقدم على عمل ضخم أو مركب جديد عليه هو نفسه ، ويرى أن وسائله وتخطيطه لا يتحدد مباشرة على أساس التناوب

المتبال بينها ، يحاول أن يبحث له عن نظرية عامة وأن يلمس في لغة الفكر المجرد سلطة يقيمها ضد نفسه تيسر له المضي في مشروعه وتخلق له « شروطا ، كلية عامة . يكفي أن يكون الانسان قد عايش الفنانين ليعرف أن السلطة التي يلجأ إليها الفنان شيء وسلطة الفلسفة شيء آخر . فربما كان الفارق الاساسى بين « الاستطيقا الفلسفية » وبين تأملات الفنان هو أن الأولى تصدر عن تفكير يعتقد أنه غريب على الفنون ، وأن ماهيته تختلف عن فكر الشاعر أو الموسيقى أو الرسام . إن أعمال الفن بالنسبة لها (أى للاستطيقا أو علم الجمال) حالات عارضة أو خاصة ، آثار حساسية تسيطر تبحت بطريقة عشوائية عن مبدأ لا تملكه ولا تعرف إلا الفلسفة فكرته الخاصة . هذه الحساسية الفعالة لا تبدو للفيلسوف ضرورة لأنه يرى أن موضوعها الاسمى ينبغي أن يتمم للفكر الفلسفى ويكون في مشاولة مباشرة عن طريق الاهتمام بمعرفة المعرفة أو بنظام أو نسق للعالم المحسوس والمعقول . إن الفيلسوف لا يشعر بضرورتها الخاصة الفريدة . لأنه يسعى فهم الوسائل المادية وأساليب تنفيذ العمل وقيمه ، لأنه يميل إلى تمييزها عن الفكرة . إنه لا يستطيع أن يفكر معه في تلك العلاقات الخفية العميقة المتبادلة في داخل العمل الفنى بين ما يريده الفنان وما يقدر عليه ، بين ما يراه عرضيا وما يراه أساسيا بين الشكل والعمل والصورة والمضمون والروح والوعى والتنفيذ . إن الفيلسوف يفتقر إلى الإحساس بهذا المقياس الخفى الذى يقيس به الفنان عناصره المتباينة في طبيعتها كما يفتقد الشعور الذى يملكه الفنان أو بالآخرى يملك في كل لحظة من لحظات الخلق وكل فعل من أفعاله بالتعاون والتأثر بين الإرادى والضرورى ، بين المتوقع والمفاجئ ؛ الشعور بالجسم الذى يعالجه بمادته ، برغباته ، بحضوره ، بل بغيابه — وهو ما يسمح له بالاتصال بالطبيعة نفسها بوصفها المنبع الخصب الذى لا ينضب لل موضوعات والنماذج والوسائل والأساليب . وكل هذا موضوع لا يمكن تبسيطه أو رده إلى فكره مجردة بسيطة لأنه يصدر عن نظام مستقل عنه ولا يخضع للتحكم العقلى . إن مشكلات الفنان لا يمكن تلخيصها على نحو ما

يلخص الفيلسوف « عالمه » . الدليل على هذا أن تلخيص أى موضوع فكري يمكن أن يحافظ على فكرته الجوهرية . أما تلخيص العمل الفني فيضيق جوهره من هنا كانت تحليلات « الاستطيقى » للعمل الفني في نهاية الامر وهما كبيراً . إنه يحاول — وبالجهد الضائع والشروح والتحليلات ١ — أن يستخلص من العمل الفني بعض خصائصه الجمالية لكي يرتفع إلى صيغة عامة عن الأشياء الجميلة، وتلخيص العمل في بعض الخصائص العامة يفقده قيمه العاطفية أو فضيلته الانفعالية .

لا يستطيع الفيلسوف أن يفهم بسهولة أن الفنان ينتقل بصورة تلقائية من الشكل إلى المضمون ومن المضمون إلى الشكل ، ولا يفهم أن الشكل يأتيه قبل المعنى الذى سيضيفه عليه وأن فكرة الشكل مساوية عندة للفكرة التى تتطلب شكلاً .

— بكلمة واحدة : لو أمكن قيام « الاستطيقا » لاختفت الفنون من أمامها أى اختفت أمام ماهيتها . .

— ترى كيف كان يبدو الحال لو أن الفلاسفة كانوا فنانيين؟ أكان الفيلسوف الذى يصنع التمثال أو يبدع الصورة أو يخلق القصيدة أقدر على تذوق أسرار الإبداع الجمالى فى النحت أو الرسم أو الشعر ؟ ١ .

— ربما كان الإنسان أقدر على تصور ما يبدعه بنفسه تصوراً أفضل .

— لقد قال لنا باسكال إنه لم يبدع فن الرسم . واعترف صراحة — وكل أفكاره وخواطره الخالدة لإعترافات ١ — بأنه لا يرى ضرورة فى مضاعفة الأشياء التافهة العقيمة وبذل العناء فى إيجاد صور لها . ومع ذلك فكأن هو نفسه فناناً كبيراً ، وكما أجاد رسم اللوحات الناطقة عن كلماته ١ — لم يكن يبدو أنه وصل فى النهاية إلى طرح كل شئ فى سلة التفاهة واعتبار كل شئ — ماعدا الموت — من قبيل الرسوم الوهمية ١ .

— ربما كان الانسان أقدر على تصور ما يبدعه بنفسه تصورا أفضل .

— لقد قال لنا باسكال إنه لم يبدع فن الرسم . واعترف صراحة — وكل أفكاره وخواطره الخالدة لإعترافات ! — بأنه لا يرى ضرورة في متاعف الأشياء التافهة العقيمة وبذل العناية في إيجاد صور لها — ومع ذلك فكأن كان هو نفسه فنانا كبيرا ، وكما أنجاد رسم اللوحات الناطقة عن كلماته ! — لكن يبدو أنه وصل في النهاية إلى طرح كل شيء في سلة التافهة واعتبار كل شيء — ما عدا الموت — من قبيل الرسوم الوهمية !

— من أسهل الأمور أن يثبت الانسان — بالتأمل البحت — أن كل شيء عبث وباطل . هذا نوع من البلاغة الرخيصة التي استطاع باسكال أن يكشف عنها النقاب . وهي إن دلت على شيء فإلما تدل على مزاج مريض ، أو عيب فسيولوجي أو محاولة للتأثير على العقول من أيسر الطرق .

ما أسهل أن يشير الكاتب في قرائه الرعب من الحياة والتفرز من الوجود ، أن يصور لهم تهايتها وعيشها وبؤسها وحرقها . ما أسهل أن يشير فيهم النزعات الشبقية أو الشهوات الحسية . يكفي أن يغير الكلمات ، يكفي أن يمجيد اللعب بها . غير أن عدم الانخداع بالكلمات فن . إنه نوع من الشعر المحض .

لتأمل أمر الفلاسفة قليلا .. ماذا فعل رجل مثل كانط عندما أسس أخلاقه واستطاعه على أسطورة الكل العام ، على التسليم بوجود عالم ضروري مشترك موجود بالقوة في كل نفس تأتي إلى هذا العالم ؟ وماذا فعل كل فلاسفة الخير وانجال ؟ أليسوا كذلك فنانيين من طراز خاص ؟ أليسوا مبدعين جهلوا أنفسهم ؟ ألم يعتقدوا أنهم استبدلوا بالفكرة السطحية الفجة عن الواقع فكرة أكمل وأدق ؟ ماذا فعلوا بتحليلاتهم العميقة ، وتفريقاتهم الدقيقة ، بشوقهم الدفين إلى حالة معينة ، وحسبهم العميق لما يمكن أن يكون وما ينبغي أن يكون . ألم يكونوا

خالقين مبدعين؟ ألم يكونوا فنانيين على طريقتهم عندما أضافوا مشكلات إلى مشكلات، وموجودات إلى موجودات، ورموزاً إلى رموز، وصوراً إلى صور، فأثروا كنز العقل وتركيباته الحرة بثروة جديدة؟

— لقد دخل الفيلسوف منذ الأزل في معركة د لاحتواء، الفنان واستغراقه، ولتفسير، ما يحسه الفنان وما يعمل. لكن النتيجة كانت عكس ما أراد. فالفلسفة لم تستطع أن تتمثل كل مجال الحساسية المبدعة أو تدرج كل أسرار النشاط المبدع تحت فكرة الجليل. إنها لم تستطع أن تفسره أو تفهم د أعماقه، فراحت تفتش عن بنائه وتركيبه، عن الحرية الكامنة في شعره المجرد، عن المبادئ والمسلمات الخفية د أو المعلنة التي يقوم عليها، عن العناصر التي تتألف منها لغته أو منطقها أو روحه — أي راحت تفتش عن أطلال ميتافيزيقية دراسة.

— هل يمكننا — بوصفنا فنانيين — أن نجرب التفكير في مشكلات لم يبحثها حتى الآن إلا د الباحثون عن الحقيقة، هل يمكن أن نغير العادة المألوفة منذ قرون وقرون فنناً مل أفكار الفلاسفة وكأنها أكاذيب جميلة وأوهام مجردة وخيالات مجسدة؟ لنصور هذا بمثل من تاريخ النحت القديم. كان الناس في وقت من الأوقات لا ينظرون لحشب إلى تمثال إنسان أو حيوان على أنه شبيه بالإنسان أو الحيوان الحي، بل كانوا يتصورون أنه يملك قوى روحية خارقة تفوق القوى الطبيعية. كانوا يصنعون من الحجر أو الخشب آلهة لا تشبه البشر في شيء وكانوا يقدمون الطعام والقربين لهذه الأصنام، ويقدمون هذه الصور، التي لم تكن د صوراً، إلا من بعيد جداً، والمعجب أنهم كانوا يزدادون عبادة وتقديساً لها كلما إزدادت بعداً عن الشكل أو الصورة (وهو شيء تلاحظه في علاقة الأطفال بمرائسهم أو المحبين بمحوباتهم إذ يبدوا أننا

نعتقد أننا لا نتلقى الحياة من شيء إلا بقدر ما نسخوها في أعطائها له). ثم ضعفت هذه الحياة التي كان يصفها «المخلوق» على «خالقه» الوهمي بالتدرج، ورفض أن يعبد الصورة الفجة أو النزال الغليظ، وتحول معبوده إلى «صنم جميل» وفقد هذا الصنم — تحت ضغط النقد — تأثيره الخيالي على الأحداث والكائنات، وصار له تأثير واقعي على من ينظر إليه أو «يتذوقه». صار النزال حراً، أصبح هو نفسه.

— هل يمكننا — بغير أن نصدم العاطفة الفلسفية صدمة قاسية — أن نشبه كل هذه الحقائق العريضة المعبودة — هذه المبادئ، والمثل، والمهام والمقولات والحقائق في ذاتها، هذا الوجود وهذا العالم، هذا الحشد الهائل من التصورات والأفكار التي كانت تبدو أهميتها لكل عصر وجيل — هل يمكن أن نشبهها بالآصنام التي تحدثنا عنها الآن؟

— أجل! إن كل تجريدات الفلسفة التقليدية تبدو أعمال بدائين. إن أفكارها ومشكلاتها التي تعبر عنها تنطوي — إن جاز هذا القول — على نوع السذاجة البالغة، وفكرة الواقع والسببية تبدو بوجه خاص من أشد الأفكار غائظة وأكثرها فجاجة: أليس تقديم الأفكار المجردة بغير تعريف دقيق لها نوعاً من الخلط بين هذا الفعل الشعري الخالص وبين لغة تقنية (فنية) تحاول إخضاعه لها؟

— ربما يسأل اليوم سائل: ما هي الفلسفة التي يمكن أن تكون بالقياس للفلسفة القديمة مثل تماثيل القرن الخامس بالقياس إلى آصنام الآلهة المجهولين في القرون السحيقة المجهولة؟

— ربما بدت التركيبات المجردة والتأليفات الفكرية القديمة أكثر إنسانية وإغراء، وخصوصية من كثير من المذاهب والأنظمة الحديثة القائمة على أوهايم

التفسير والتحليل والنقد المحكم الدقيق . وربما لاستطاع عقل حديث بروح جديدة وطموح مختلف أن يواصل العمل السامى الذى قامت به الميتافيزيقا القديمة ، بعد أن يوجهها إلى الغايات التى أضعفها النقد إضعافا شديدا .

— لقد استطاعت الرياضة من القدم أن تستقل بنفسها عن كل غاية غريبة عنها ، وأن تحد تصورهما الصحيح عن طريق التطور الخالص لأسلوبها والوعى بقيمة هذا التطور — والكل يعلم كيف أدت بها حريرتها إلى اكسابها مرونة خارقة وجعلها سلاحا يستعين به عالم الطبيعة .

— فن مؤلف من الأفكار ، فن نظام الأفكار أو فنون أنظمتها المختلفة — أهدا تصور عقيم ؟ إن البناء المعمارى ليس مجرد واقع ، والموسيقى ليست مجرد أصوات . هناك عاطفة أو شعور بالأفكار يبدو أن من الممكن ترييته فى النفس كما يرى الشعور باللون أو الصوت — بل إن الفيلسوف — إن جاز لنا أن نقدم تعريفاً له — يتميز بتفوق هذا الشعور أو هذه الحساسية وسيطرتها على كيانه .

— إن الإنسان يولد فيلسوفاً كما يولد نحاتاً أو موسيقياً هذه الموهبة الفطرية إذا تمهد صاحبها وأخذ يستعين بها فى تقصى حقيقة أو واقع معين — يمكن أن تثق بنفسها فتخلق وتبدع أكثر مما تبحث وتتقصى . هناك يستطيع الفيلسوف أن يستخدم طاقاته بحرية كاملة ، وأن يستغل ملكته الطبيعية فى أساليب وصور لا حصر لها . هنالك يصبح ذلك الفيلسوف الحق الذى « يرى » المجرد رأى العين ، ويبحث الحياة والحركة فى الأفكار والمعاني الخالصة .

— لهذا فإن تعليم الفلسفة يصبح أعدى أعداء الفلسفة إن لم يعلم الطالب حرية العقل المطلقة ، لا بازاء المذاهب فحسب ، بل بإزاء المشكلات نفسها . لا بد لهذا التعليم أن يخلق عند المبتدئ شهوة التفلسف .

— وهذا هو الذى يسمح بانقاذ الحقائق فى ذاتها (أو النومين بتعبير كانط) . إذا استطعنا أن نحس التجانس الداخلى القائم بينها .

يظهر أن الأعمال الفلسفية تلعب عند المهتمين بها نفس الدور . وترك نفس الأثر الذى تتركه الأعمال الفنية فى نفوس المتذوقين لها والمهتمين بها . هناك عشاق لديكارت واسينوزا وليبنز وكانط كما أن هناك عشاقا لباخ وبتوفن وموزارت . وهناك أمثلة التقارب بين الجانبين . خذ مثلاً فاجنر ونيتشه .

— هل تريد دليلاً ناصحاً عل ما سقناه الآن على سبيل الظن والترجيح؟ فكر فى المصير الذى انتهت إليه مذاهب كبار الفلاسفة . بأية عين نطلع اليوم على هذه التفاسى التى تنم بين دفتيها نظاماً لن يتحقق؟ هل نلمس فيها شيئاً غير المتعة العقلية الخالصة؟ أنمارس فيها حرية غير حرية العقل فى أسمى ألعابه؟ أينتظر أحد منها شيئاً غير هذا؟ أينتصور أحد منا امكان تحقيق جمهورية أفلاطون فى الواقع أو امكان بلوغ الروح المطلق أو الحقيقة الكاملة؟ ألسنا ندخل إلى المذاهب القديمة كما ندخل فى معبد جليل وتقدم منها كما تتقدم من أثر عريق؟ هل ننظر إلا متعة اللعب الجميل؟ هل نقبل عليها لغير هذه اللذة المؤلمة؟ — أحيى أنه لن يبقئ شئ من أفلاطون أو إسبينوزا إذا رفضهما العقل؟ وهل كانا يطمعان فى أكثر من هذا؟

— هناك أفراد ممتازون كانوا بعيدين عن الفلسفة . ومع فقد كانت لديهم كل مزايا التفكير المجرد وكل دقائقه وأعماقه . لقد استطاعوا أن يصوروا ، تفكيرهم المجرد ، أن يطبقوه . فى أشكال واقعية ويثبتوه ببراهين حسية . (كان لديهم هذا العلم الدفين بالعلاقات المستمرة بين « الارادى » و « الضرورى » .

— ليوناردو دافنشى هو نموذج هؤلاء الأفراد الممتازين .

— أغرب شئ أن يستبعد من لوحة الفلاسفة الذين يعترف التراث بهم . لا شك أن السبب فى هذا يرجع إلى أنه لم يكتب نصوصاً فلسفية بالمعنى الشكلى لهذه الكلمة ، إن ملاحظاته ومذكراته ومخطوطاته التى تركها وراءه تذهلنا بتنوع

الموضوعات والمشكلات التي اهتم بها . لسكاننا أخذ على عاتقه أن يطبع جميع ربّات الفن والفكر ويكون رهن إشارتهن !

إذا كان الفيلسوف هو الذي يبنى نظاماً مرتباً من الأفكار ويعضن بذلك لنفسه مكاناً في تاريخ الفلسفة (وهو تاريخ يعتمد على الاصطلاح أو الاتفاق وهذا الاتفاق ، يستند بدوره إلى تعريف تعسقي للفلسفة والفيلسوف) ، وإذا كان من الصعب أن نلخص أفكاره أو زتب مشكلاته بحيث نقارن مذهبه بغيره من المذاهب — فلا بد أن نستبعد ليوناردو دافنشي من قائمة الفلاسفة .

— بيد أنه يتميز عن الفلاسفة ويقارن بهم في نفس الوقت لأسباب أخرى أهم .

فاذا كان هدف الفيلسوف هو التعبير عن تأملاته بالقول ، وإذا كان كل دمه يهتصر في تكوين معرفة يمكن نقلها عن طريق اللغة ، فلا يمكن أن يكون ليوناردو فيلسوفاً بهذا المعنى الضيق .

— فاللغة ليست كل شيء بالنسبة إليه ، والمعرفة ليست في نظره كل شيء بل ربما لم تكن عنده سوى وسيلة . إنه يرسم ويحسب ويبني ويزين ويستخدم جميع الوسائل المادية التي تستطلع الأفكار وتكشف عنها في نفس الوقت ، ويتيح لها أن تثبت على الأشياء وتصطدم بها وتخلق لها المضاعب الغريبة التي تقاومها وتقف في وجهها وتضعها في عالم آخر لا يمكن أن تحيط به معرفة أولية أو يتبأ به جهد عقلي مسبق .

— إن المعرفة لا تشبع هذه الطبيعة المعجزة ، بل هذه الطبائع المتنوعة . القدرة هي هم صاحبها وطموحه ومجاليه . وهو لا يفصل « الفهم » عن « الخلق » ، ولا التأمل عن القوى الحية التي تنمو في الخارج ، ولا الحق عن المتحقق بكل صوره وأشكاله التي يتجسد فيها ، من آلات وإعمال وإنشاءات .

هنا كان ليوناردو هود الجدد ، الاصيل للعلم الحديث والمعاصر . فأهم ما يميز العلم ويحدد ماهيته أنه « مجموع العمليات والوصفات التي تنجح باستمرار » ، وأنه يتقدم على الدوام وفي يده لوحة من « التطلعات » بين أفعالنا وبين الظواهر — وهي لوحة تزداد بالتدريج دقة وإقتصاداً وإحكاماً . العلم بمضاه الحديث يخضع المعرفة « للقدرة » ، (وهو بهذا يسير في الطريق الذي رسمه بعد ذلك فرانسيس بيكون . بل لعلنا لانكون مبالغين إذا أرجعناه إلى أول يوناني فكر تفكيراً نظرياً مجرداً وصاغ فكره في هذا السؤال : ما الموجود ؟) . وهو يصل في هذا إلى حد أن يجعل المعقول تابعا للتحقق أو لما يقبل التحقيق ويحتمله . (وهذه العبارة تلخص مذاهب الواقعيين في الحقيقة سواء أكانوا واضعين أو برجماتيين أو تحليليين . . الخ) إن إيمان العلم وثقته يستندان على التأكد من القدرة على استعادة ظاهرة معينة أو تكرارها على أساس أفعال معينة ومحددة إن قضايها صيغ أفعال . ومقياس القيمة لدية هو عدم الخطأ في التنبؤ . وكل ما عدا ذلك من نظريات وتفسير للظواهر ووصف لها أمر يمكن الخلاف حوله ، هو شيء من الأدب : مجرد وسائل وأدوات . .

إن القوانين عنده مجرد « مواضع » قد تخطى وقد تصيب . والاسس والمناهج — والمبادئ النظرية قد تتعارض وتتضارب . المهم عنده هو النتيجة العملية أو الوضعية ، هو القوة والقدر المكسبة . بكلمة واحدة : هو النجاح . هذا هو الذي يهم رجل العلم الحديث ولهذا لا تنفصل معرفته أبداً عن الفعل وأدوات التحقيق والتحكم والتنفيذ . إن عقله يتحرك دائماً بين تجربتين ، تجربة معطاه وأخرى متوقعة . ولهذا فشكل معرفة تصدر عن القول أو تتحرك نحو الافكار لاقية لها عنده .

— ماذا تفعل الفلسفة وهي تفاجأ كل لحظة بعواصف الاكتشافات العلمية الحديثة . ماذا تفعل الميتافيزيقا وهو ترى نفسها مهجورة مخلوعة عن العرش ،

تندب حظها وتبكي لغيبتها في أبنائها (كأنها « هيسكوبا » زوجة بريام ملك طروادة التي رأت أبناءها يذبحون أمام عينيها ؟) . ما مصير مشكلاتها العنيدة العريقة ؟ ماذا تصنع « بأنا أفكر » ، و « أنا موجود » ؟ بفعل « الوجود » ، أو الكينونة الغامض الذي يدور منذ القدم في الفراغ ؟ بكل المشكلات والأسئلة التي تمنحنت عنه ؟ .

الجواب عسير . وقد كانت ردود فعل الفلسفة — ممثلة في أمها المعجوز المحتجة أبدأ المهارة على الدوام (الميتافيزيقيا) — على الإكتشافات العلمية مدهشة أو غامضة أو مضحكة : أليس من الخير للفيلسوف أن يجعل فكره مستقلا عن جميع المعارف التي يمكن أن يقوضها الكشف عن تجربة جديدة ؟ أى أن يكون فكراً يدور في فلك الممكن لا الواقع غايته وهدفه في ذاته ؟ لكن هل يمكن أن يتحصن الفيلسوف في قلعة الفكر المحض أو يحبس نفسه في قفصه البلورى الصافى دون أن تحين منه نظرة إلى الواقع ؟

— لو استطعنا أن نتحرر من عاداتنا الفكرية ، أن نرتفع فوق تنوع الاتجاهات الفلسفية المعاصرة وفوق ضجيجها أيضاً ، لأمكننا أن نتفق بسهولة على أن الفلسفة — كما يحددها تراثها العريق المكتوب — نوع « أدبي » خاص ، يتميز بموضوعات وأشكال وإصطلاحات معينة تتردد فيه . هى نوع من العمل العقلى والإنتاج اللغوى يطمح دائماً إلى النظر الكلى العام ، سواء في مواقفه وغايته أو في صيغ التعبير عنه . ولما كان بطبيعته بعيداً عن كل تحقق في الخارج ولا يهدف إلى أن يمثل في قوة أو سلطة قائمة باستثناء بعض الفلسفات التي حاولت تغيير الواقع بالعلم والتخطيط أو الخرافة العنصرية أو الثورة السياسية والاجتماعية — فإن هذا النظر الكلى العام ينبغى ألا يكون مؤقتاً ، ولا أن يكون وسيلة أو أداة ، ولا تعبيراً عن نتائج قابلة للتحقق ، أعنى أن تكون له غاية في ذاته . من هنا يمكننا أن نضعه غير بعيد من الشعر والفن .

— غير أن المشكلة هي أن هؤلاء الفنانين الذين ذكرتهم من قبل — أى الفلاسفة — يحاولون أنهم فنانون ولا يريدون أيضاً أن يكونوا فنانين . لا شك أن فنههم يختلف عن فن الشعراء . فهم لا يفكرون كثيراً فى رنين الكلمات وسحرهما الخفى وقراباتهما الحميمية بل يبدأون عادة من الإيمان بوجود قيمة مطلقة مستقلة عن حواسهم واحساساتهم . الفيلسوف يسأل : ما الواقع ؟ ما الوجود ؟ ما الخير ؟ .. الخ ، لأنه لا يعنى نفسه كثيراً بأصول هذه الكلمات وجذورها الممتدة فى عروق الاسطورة والصورة والاستعارة ، وفى حياة المجتمعات والشعوب ، ولا بمعانيها الدقيقة العسيرة التى اكتسبتها على مر العصور وعلى مختلف الشفاه ، ولا بمعناها أو تماسكها وهى تنتقل من قلم إلى قلم ومن لسان إلى لسان . إنها تصبح بالتأمل والتفكير والجدل أدوات عجيبة قادرة على تعذيب مجموعات ومجموعات من الأفكار ، مفاتيح سحرية مخفية صنعتها رؤوس قادرة لحل مشكلات الوجود والواقع والإدراك ، حفر واسعة عميقة على استعداد لابتلاع كل شئ وتصور كل شئ .

— ولكن هذا التعميم ، هذا الاستخدام الكلى للكلمات ، ألا يخفى وراء مظهره الشمولى هذا روح الفن ؟ ألا ينطوى مع ذلك على وجه شخصى أو فردى يحاول أن يتنكر وراء قناع الكلى العام ؟ أليس عمل الفيلسوف الذى يرى فى التعبير الشائع ، آلاف الصعوبات التى لا يلاحظها الرجل العادى ، ويخلق آلاف المشكلات والمتاعب والمتناقضات التى لا تراها عينه ، ويبلبل العقول ويزرع فيها أشواك الحيرة والاندحاش والاستغراب حيث لا يحس الناس غير الطمأنينة والأمن والوضوح .. أليس هذا عملاً شخصياً وفردياً وإن ارتدى مسوح الشمول والتعميم ؟

— وإذا كانت الكلمة هى أداة الفيلسوف وغايته ، إذا كانت هى مادته التى ينفخ فيها ويعذبها ويستخلص احشائها ويثبت عليها أجنحة التعميم — فإن

الفنان ينظر إليها نظرة أخرى . انه يعذب الكلمة ويتعذب بها ، وهي أيضاً وسيلته وغايته ، ولكنه يحس فيها احساسات ويرى ظلالاً وأطيافاً ويسمع نبضات لا يراها الفيلسوف ولا يسمعها ولا يهتم بها . إن الكلمة هي مادته التي يشكلها ويصنع من «عدمها» مخلوقات حية . شعراً أو قصة أو مسرحاً ، أو نحتاً أو موسيقى . (فـ كلاهما لغة أيضاً ١) لهذا يمكننا القول بأن الكلمة هي أخطر أدواته وأقلها في نفس الوقت ، هي الشيء الوحيد الذي يملكه ويريد من خلاله أن يصل إلى ما لا يملك .

— فلستأمل حال فنان عظيم من عصر النهضة : ليوناردو دافنشي (١٤٥٢ - ١٥١٩) هناك (كما ذكرت لك) أمور تجمعهم بالفلسفة وتميزه عنهم . أهمها أن الرسم هو فلسفته . وهو نفسه يقول هذا . إنه يعبر بالرسم كما يعبر غيره بالفلسفة . أى أن الرسم عنده كل شيء . قد يرى غيره أن الرسم فن خاص بالنسبة للفكر ، أو أنه أبعد ما يكون عن ارضاء كل رغبات العقل . ولكن ليوناردو يفكر تفكيراً آخر فالرسم في نظره غاية أخيرة ، هدف نهائي لجهد عقل كلى . باختصار : انه يفعل بالرسم ما يفعله الفيلسوف . بل يزيد عليه انه يتعمق الأشياء بكل وسيلة : طبيعتها وتكوينها العضوى ونفسياتها ، هندستها وتشريحها وبنيتها الخفية ولغتها السرية . الرسم عنده عمل يستلزم كل المعارف ، وجهد يمتحن كل الأساليب على وجه التقريب : الهندسة والديناميكا والجيوولوجيا والفسيوولوجيا - تصوير معركة حربية يقتضى منه معرفة قوانين حركة الأعاصير وحركة الغبار المتطاير ، تصوير شخص يستلزم منه بحوثاً في تحليل حركاته وتشريح ملامحه وقسماته الفسيولوجية والنفسية ودراسة التوافق بين العضو ووظيفته .

— ان العلم والفن والفكر تترج في أعماله امتزاجاً تاماً . فالرسم عنده معرفة بكل شيء . تعبير عن جميع الظواهر غير المنظورة . الصنعة عنده ملازمة للمعرفة ، الفعل ضمان للفكر ، العمل لا ينفصل عن الكلمة . اللغة عنده أداة مثلها مثل غيرها من الأدوات كالعدد مثلاً أو التخطيط الكروكى — انه لم ينته أبداً إلى

ما انتهت اليه معظم الفلاسفات في عصرنا : كلمات بلا فعل : انه باختصار يجد في العمل الفني المرسوم كل المشكلات التي يمكن أن يوحى بها للعقل نظام فكري أو فلسفي عن الطبيعة .

— هل ليوناردو فيلسوف أم ليس فيلسوفا ؟

المسألة ليست مسألة اختيار أو تردد في إطلاق هذا الوصف الجميل على هذا الرسام الذي اشتهر بأعمال عديدة غير مكتوبة . انها مسألة تتصل بعلاقة النشاط الكلي لعقل ما بوسيلته التي اختارها للتعبير أو بنوع الاعمال التي تجعله يحس بقوته أعمق احساس وأشده . وحالة ليوناردو الخاصة — التي تجعلنا نلج الفيلسوف وراء اللوحة — تقتضى منا إعادة النظر في كثير من عاداتنا العقلية وتدعونا للانتباه إلى الافكار التي تطل من وراء الخط والظل وبقعة اللون ، وإذا كانت الفلسفة تقاس في حياة العقل بمدى ما تشهد عليه من عمق النظرة والميل إلى التعميم وعدد الظواهر التي تتمثلها وتحتويها ، والعطش الدائم للبحث عن الاسباب الخفية — فان رسوم ليوناردو تتطوى على هذا كله .

— لعل مثال ليوناردو أن يدعونا إلى مراجعة تفرقتنا المألوفة بين الفلسفة والفن ، بين الفكر والشعر . ولعله أن يصحح نظرتنا القديمة في تقسيم الطبيعة الانسانية ، وكأن الفلاسفة بلا أيدي ولا عيون ، وكأن الفنانين رؤوس خلت من كل شيء الا من الغرائز والإنفعالات — لانتا لو تشبثنا بهذه النظرة العرجاء لأصبح رجال مثل ليوناردو أشبه بكائنات خرافية : وحوش أو قنطورات ، كائنات خرافية تقول الاسطورة اليونانية ان نصفها إنسان والنصف الآخر حصان)

— لو قصرنا أنفسنا على النظر إلى الظواهر الهيمية الباطنة ، على لحظات الحياة النفسية المتدفقة الدائنة ، فلن نقدر على التمييز بين فيلسوف وفنان — ان الفروق بينهما ستكون غير محددة ، بل قد لا تكون موجودة .

أما إذا التفتنا إلى الجانب الموضوعي من التعبير عند كل منها — فسيكون الفارق هائلا . سنجد الفلسفة لا تنفصل عن اللغة التي هي غاية كل فيلسوف ووسيلته ، ولهذا ستحكم بأنه ليس فناً وسنجد ان الرسم هو كل ما عند الرسام فنحكم بأنه لا يمكن أن يكون فيلسوفاً . وبهذا نعلم الإثنين معا . مع أن الاحساس المباشر يدلنا على الفن عند كثير من الفلاسفة ، ويهديننا إلى الفلسفة عند كثير من الفنانين ..

— قد نرى هذا لأول وهلة ، وقد تنساق مع النظرة السطحية فلا لشك في أن الفيلسوف يصف ما فكر فيه . والمذهب الفلسفي يمكن تلخيصه في تصنيف للكلمات أو قائمة من التعريفات . والمنطق هو طريقة استخدام هذه القائمة أو هو الاطار الذي يضم الأنفع أو الأكل من التفكير العادي — إن التفكير الاحق لابد أن يجرنا إلى أبعد من اللغة . ونحن لا نستطيع أن نفكر أو نحافظ على فكرنا أو نوجهه أو نتنبأ به بغير اللغة . اللغة هي وجودنا نحن . غير أننا لو نظرنا للسألة عن قرب لوجدنا الأمر مختلفا . فكما حاول فكرنا أن يتعمق نفسه وموضوعه ، وأن يقترب من موضوعه — لا من الرموز والاصطلاحات التي تثير أفكاره عن هذا الموضوع — كلما عشنا هذا الفكر وأحسنا انه ينفصل بنفسه عن كل لغة متواضع عليها . هنالك نحس ان الكلمات تنقصنا ، أو لا تستجيب لنا ، أو نحاول أن نتدخل بيننا وبين الموضوع ، أو تنوب عنا . صحيح انها تخدمننا خدمة لا تقدّر حين تقربنا من الموضوع الذي نفكر فيه ومن فكرنا نفسه حين ننظم هذا الفكر ونكرره : ولكن التفكير ، التفكير العميق ، ليس هو التفكير الادق . الفكر المعاشي — الحميم والصميم — يحس أن اللغة تبعدنا عن نفسه ، انها عاجزة في ميدانه ، إنها تثبت ما لا يثبت ، انها تستبدل شيئا بشيء تستبدل البارد المحدد العام بالحى الشخصي الدافئ .

— أترانا نعلم الفلاسفة ؟ لا شك أنهم حاولوا دائماً أن يربطوا لغتهم بأعماق

فكرهم وحياتهم. حاولوا دائماً أن يعيدوا تنظيمها ، وأن يكملوا نقصها بالتستجيب
لحاجات تجربتهم الوحيدة ، أن يجعلوا منها أداة أدق ، وألطف ، وأقدر على
المعرفة ، بل على معرفة المعرفة ، وبما استطعنا أن نتصور الفلاسفة موقفاً ، أو
إنجاساً ، أو وجهة نظر ، أو وعداً ، أو إنتظاراً ، أو قيداً يقصر به بعض الناس
أنفسهم على أن يفكر حياته أو يحيا فكره ، في نوع من التعاون أو الانمكاس
بين الوجود والمعرفة — لأنهم يحاولون أن يوقفوا كل تعبير تقليدى أو مصطلح
عليه لدى شعورهم بأن « الواقع » يقدم نفسه لهم أو بأنهم سيستقبلونه ، وأنه
سيُنظم ويتضح في تأليف أو مركب جديد آمن وأدق من كل مركب آخر مطروق
أو مسبوق إليه . (وفي هذا العناء . يشار إليهم الشعاع والكتاب والرسام ويزيد
عليهم) . .

— غير أن طبيعة اللغة (التي خلقت أصلاً للإشارة إلى الأشياء الثابتة
والسكانات المحددة) لا تمكن من إنجاح هذا الجهد الذى يبذله كل الفلاسفة (وأن
كان إحساسهم بخيبة الأمل فيها لا يبلغ من العمق والألم قدر إحساس الشاعر
الأديب . .) ان أقدر القادرين منهم قد استفذ جهده في محاولة دائمة لترجمته
فكرة أو جملة ينطق ويتكلم . من هنا يضطر أغلبهم إلى نحت كلمات جديدة من
كلمات قديمة أو تحويل معانيها عن المؤلف المعتاد (لهذا يصدم الرجل العادى
دائماً في لغتهم . وهذا أمر طبيعى ، فهم لا يستخدمون لغة غير لغته — إذ أن هذا
محال ، فلا بد أن تأتى لغتهم من نفس اللغة الطبيعية حتى يتمكنوا من فهم أنفسهم
وفهم غيرهم . ولكنهم يحاولون بعض الكلمات عن معناها المؤلف ، يرتفعون
بها إلى مستوى آخر . خذ مثلاً كلمات كالوجود أو العدم أو الواقع أو الأنا أو
المثال أو الفكرة . . الخ وستجدها في لغة الفيلسوف وقد تحولت تحولا تاماً ،
وإن لم تفقد بطبيعة الحال كل صلتها بالأصل الذى نبتت منه . .) لكن معظم
جهودهم تذهب فى النهاية هباء . فهم لم يستطيعوا نقل حالاتهم إلينا . إن أفكارهم

التي يحدثوننا عنها كالطاقة أو الإمكان (ديناميس) أو الوجود أو النومين (الشيء في ذاته) أو الكوجيتو (أنا أعرف أو أفكر) . الخ ليست إلا «شفرات» لا يحدد معانيها إلا السياق الذي وردت فيه . وينبغي على القارئ أن يلجأ إلى قدرته على الإبداع الشخصي لينفث أنفاس الحياة في أعمال تلوى عنق اللغة المادية للتعبير عن أشياء لا يستطيع الناس أن يتبادلوها فيما بينهم ، أشياء لا وجود لها في المجال الذي تتردد فيه الكلمة الجارية ، (أمل ما سبق هل يختلف موقف القارئ من عبارات الفلاسفة عن موقفه من قصائد الشعراء إلا من حيث الدرجة ؟ إلا يشارك الفيلسوف والشاعر في الخلق والإبداع) ؟

معنى هذا أن قصر اللغة على صيغ التعبير المعنوي — الذي يتميز به الفلاسفة بطبيعة الحال عن غيرهم من أصحاب القول — سيظل الفلسفة ويهرمها ألوانا من الحرية بل ألوانا من المتاعب التي تتمتع بها مختلف الفنون ولكي تتصور هذا الظلم نقول إننا لن نشهد أبداً ، ولا يمكن أن تتصور فلسفتين متطابقتين تمام التطابق ولم نشهد ولا يمكن أن تتصور تفسيراً وحيداً خالداً لأي مذهب أو نسق فلسفي . ما من مشكلة أمكن التعبير عنها بطريقة «نهائية» أو بطريقة تقضي على الشك حتى في وجودها . . (من هنا تبقى الفلسفة صورة الفكر الانساني الحر المتغير ، كما تنعكس على صفحة نهره المتدفق أبداً أو بالأحرى تعكسه . . من يملك القدرة على تثبيت الصورة على الماء ؟ من يملك تثبيت الماء في صورة أو إطار ؟) .

الفلسفة تواجه الآن خطراً جديداً : اكتشاف أبعاد جديدة للغة ، بل اكتشاف لغات عديدة أصبحت تضيق من حدود آفاقها التقليدية (لغة الشكل التي تجرب ثورات التجريد الجسورة ، لغة الموسيقى التي كانت وستظل أدق اللغات وانفاها وأقدرها على التعبير عن أمواج العواطف والأفكار والأحاسيس ، لغة الحساب والرياضة التي تقاوم التباس اللغة العادية وغمرها . .) . يبيّن أن الفلسفة قد حاولت دائماً وستحاول باستمرار أن تؤكد أنها لا تسعى إلى هدف لفظي

بحث . صحيح ان العلوم انتزعت منها آفاقا عديدة كانت طيورها ترفرف فيها على هواها . لكن القنون أصبحت تجرب التعبير المجسم عن كثير من مشكلاتها المجردة . ولهذا نشهد غلبة المراج الفنى على العديد من الفلاسفة المعاصرين ، سواء فى الموضوع أو الأسلوب . كما نجدهم يطرقون ميادين شاسعة ومناطق مظلمة ويتغلغلون فى دروب خطيرة لم يلدن يحلم بها الاقدمون . إن « الوعى بالذات ، (الذى كان دائما - على إختلاف اسمائه وصفاته - ووسيلتها الأساسية إلى الوجود كما كان كذلك سبب انزلاقها إلى الشك والضياع والضلال) يدلها اليوم على حيويتها المتجددة وضرورتها الباطنة والملازمة لوجود الإنسان ولكنه يدلها فى نفس الوقت على مصدر عجزها وكل ضعفها ، ألا وهو الاعتماد على القول ، بل على نوع معين منه . لهذا يلاحظ حرص جميع الفلاسفة على وجه التقريب على تمييز فكرهم عن كل فكر تقليدى أو مألوف كما نجد بعضهم - وبالأخص المهتمين بعالمهم الداخلى ورصد تحولاته وحالاته - يتطلعون إلى ما وراء اللغة ، إلى تلك الأرض البكر المجهولة التى يسميها بعضهم « الحدس أو « الوجدان » ، وينفذون إليها أو تنفذ اليهم بطريقة تلقائية فتهدبهم « نورا » مباشرا وإجابات مفاجئة ، وقرارات وذبذبات وإيماءات غير متوقعة وبعضهم الآخر يوجه انتباهه إلى ما يبقى ويثبت ، ويحاولون أن يلمسوا فى اللغة نفسها سندا يؤيد مواقفهم الفكرية لأنهم يثقون فى القوانين الصورية والعلاقات المنطقية الخالصة ، يرون فيها بناء المعقول أو العقل نفسه ، يكتشفون فيها الأشكال الأولية التى تستمد منها بقية اللغات أنماطها المختلفة فى التعبير (لنذكر المحاولة الطموح التى بدأها لينينزلا ككشف لغة رياضية كلية أو علم كلى ، ومحاولات المحندين لتكوين نسق صورى محكم يلخص الهيكل الخالد للفكر ١) .

الفريق الأول تجذبتهم ميولهم « الباطنة » إلى طرق الفن ، انهم فلاسفة شعراء أو فلاسفة موسيقيون . والفريق الثانى يفرض على اللغة طوق العقل الجاد

ويخضعها لنير الاستدلال المحدد . اهم فلاسفة « مهندسون » ، يبنون قصورا
شائخة ليسكنها كل انسان ولا يسكنها أى انسان : (وغالبا ما ينزويون - كما يقول
كيركجورد عن هيجل — فى كوخ بائس مجاور لذلك القصر الساحر الخيف ١) .

ترى ماذا كان يمكن أن يحدث لو أن الفريقين استلهما نموذج ليوناردو دافنشى
الذى استبدل الرسم بالفلسفة ؟

هذا البقرى الذى رسم الفلسفة وفلسف الرسم ؟ ١

الفلسفة الحديثة

(١٦ م — دراسات)

جوهرية النفس الانسانية

د. محمود فهمي زيدان

(١)

الحاجة الى جوهر :

الحياة العقلية في الإنسان حقيقة واقعة ، لم ينازع فيلسوف — مهما كان اتجاهه الفلسفي — في أن الإنسان حالات نفسية وحوادث عقلية ، وإنما يختلف الفلاسفة في طبيعة تلك الحياة العقلية ، أهى من طبيعة مادية أو لا مادية . ثثير في هذا البحث موضوع ما إذا كانت الحياة العقلية في الإنسان محتاجة إلى ما يسميه بعض الفلاسفة « بالجوهر » . رأى بعض الفلاسفة أن الحالات النفسية والحوادث العقلية محتاجة بالضرورة إلى جوهر وأن ما نسميه النفس أو العقل هو هذا الجوهر^(١) ، وأنكر البعض الآخر وجود هذا الجوهر . ويوضح فلاسفة الجوهر موقفهم بقولهم : (أ) إن الحالات النفسية محتاجة إلى شيء يقوّمها فلا معنى لتفكير من غير كائن مفكر ولا تذكر بدون إنسان يتذكر وهكذا ، وهذا الذى تسند إليه الحالات هو الجوهر ، (ب) إن الجوهر بمثابة علة تصدر عنها تلك الحياة العقلية ويقوم ذلك على إعتبار مبدأ العلية مبدأً راسخاً لا يمكن لأحد إنكاره . نلاحظ أن بعض فلاسفة الجوهر يضيفون إلى المعنيين السابقين للجوهر معنيين آخرين : (ح) أن الجوهر هو المبدأ الذى يربط الحالات النفسية والحوادث العقلية في تعددها وكثرتها وتميزها وتداخلها ويوحّد بينها وإلاّ لا نستطيع القول

(١) نستخدم النفس والعقل هنا لفظين مترادفين ، وهما كذلك في إستخدام الفلاسفة المحدثين والمعاصرين ويعنون بهما الجانب الذى بالإنسان غير بدنه ، بينما النفس والعقل مة ميزان فى المعنى فى الأديان والفلسفات الدينية .

إن خبراتي المختلفة المتميزة في أوقات مختلفة إنما تنتمي إلى شخص واحد. ونفضل أن نعزل هذا المعنى للجوهر عن المعاني السابقة ونجعله تصوراً مختلفاً يسميه بعض الفلاسفة "تصور" وحدة العقل، أو "الذاتية الشخصية" Personal identity وهو تصور يختلف عن تصور الجوهر. (٥) إن في الجوهر معنى الاستقلال ومن ثم فيمكن للنفس أن تكون مفارقة للجسم، ويمكن أن توجد بدونه. ونفضل أن نعزل هذا المعنى للجوهر أيضاً ونجعله تصوراً متميزاً عن الجوهر هو تصور "النفس المفارقة للبدن" disembodied Self. والفلاسفة الذين يرون النفس الانسانية جوهرأ بالمداني السابقة أو ببعضها كثيرون أبرزهم أفلاطون وديكارت لوك وبركلي وليبنز. ولقد أنكر جوهرية النفس الانسانية فلاسفة محدثون كثيرون، ولعل مالبرانش أول هؤلاء من الفلاسفة العقليين وهيوم من الفلاسفة التجريبيين، ويكاد يتفق أغلب الفلاسفة المعاصرين الذين يهتمون بمشكلة النفس أو العقل مع هيوم في إنكاره للجوهر النفسى وسوف نشير إلى مواقف هؤلاء في فقرة قادمة من هذا البحث.

المصدر اللغوى لتصور الجوهر :

الجوهر Substance مصطلح فلسفى، وقبل أن نوجز معناه عند الفلاسفة، نلاحظ أن تلك المعاني تربط بطريقة استخدامنا لبعض الألفاظ والعبارات. ونقدم الملاحظات التالية:

(١) نقول في وقت ما إن فلانا يمشى، وفي وقت آخر إن نفس الشخص يتحدث أو يعمل أو يجرى... إلخ، ونقصد أن تلك الحوادث المختلفة المتباينة إنما تنتمي إلى شخص واحد لا تتغير هويته وسط ما يوصف به من أحداث متباينة.

ولقد كانت هذه الطريقة في الحديث مصدر أحد معاني الجوهر عند الفلاسفة

وهو أنه الموضوع الثابت للتغير أو أن الجوهر هو الشيء الواحد الثابت الذي
تبدل عليه مختلف الصفات .

(ب) الصفة دائماً في حاجة إلى موصوف وإلا لا معنى لاستخدام الصفة.
الحركة في حاجة إلى شيء يتحرك ، والحركة في حاجة إلى شيء يكون أحمر اللون
تبدو هذه الحركة لنا في الإدراك ، والتفكير في حاجة إلى كائن مفكر وهكذا .
ولقد كانت هذه العلاقة بين الصفة والموصوف هي نفس العلاقة بين الأعراض
والجوهر عند الفلاسفة . الأعراض هي الصفات والجوهر هو الشيء الذي تستند
إليه تلك الصفات ، ولقد كانت هذه العلاقة بين الجوهر والعرض هي المصدر
اللغوي لفكرة الحمل Predication في المنطق ، وصياغة القضية الخمية التي تتألف
من موضوع ومحمول ، يعبر الموضوع عن شيء ما مفرد جزئي ، ويعبر المحمول
عن عرض أو صفة تستند إليه . لسند الشكل الكروي إلى الشمس والصلابة إلى
الحديد كما تستند التفكير إلى الإنسان ، وهكذا . ومن ثم يصبح الجوهر موضوع
الحمل . ويعتبر أرسطو أول من وضع فكرة الحمل وأفاض فيها وجعلها
أساساً لنسقه المنطقي كله .

(ح) استخدام بعض الفلاسفة فكرة العلاقة اللغوية بين الموصوف
والصفة ، وبالتالي فكرة العلاقة المنطقية بين الموضوع والمحمول أساساً لمعنى
ثالث للجوهر .

مادمنا نعبر عن ملاحظتنا الشيء ما في جملة خبرية أو قضية حملية تنطوي على
تمييز بين المسند إليه والمسند ، أو بين الموضوع والمحمول ، فيجب أن نميز أيضاً
في الواقع بين الشيء وصفاته أو أن الشيء الجزئي — سواء كان شيئاً مادياً جزئياً
أو إنساناً — أكثر من مجموع صفاته . نقول عن البرتقالة مثلاً أنها مستديرة
وأن لها وزناً وحجماً ولوناً وطعماً وملبساً معيناً إلخ ولذلك نقول إنه يجب أن

تسند هذه الصفات إلى شيء تقوم فيه هو جوهرها . وبالمثل نقول إن الإحساس والادراك والتذكر والتخيل في حاجة إلى شيء تقوم فيه هو جوهرها وهو النفس . ونعبر عن هذا الجوهر بقولنا إنه « حامل الصفات » وهو مذهب جون لوك . لا يقول أن التفكير صفة للإنسان وإنما صفة للنفس المتميزة من الجسم الإنساني (٢) . قد يقال إننا نشير إلى الشيء بلفظ ونشير إلى صفاته بألفاظ أخرى مثلاً نشير إلى المنزل بلفظ « منزل » ، وإلى سطحه وأرضه وحوائطه بألفاظ أخرى ، لكن لا يعني هذا أن المنزل شيء آخر غير مجموع أجزائه . لكن دعاة الجوهر يردون على الاعتراض بقولهم إن علاقة الشيء بأجزائه مختلفة عن علاقة الشيء بصفاته ، فليس من الممكن أن تنزع من الشيء صفاته نزاعاً حسيّاً كما تنزع منه بعض أجزائه ، ذلك لأن بالصفات سمة العمومية ، وبالشئ صفة الجزئية والفردية . وإذا قلنا فالشيء متميز من مجموع صفاته بمعنى ما (٣) سنوضحه عند الفلاسفة بعد حين .

نلاحظ أن هذه المصادر اللغوية يمكن تركيزها في فكرة الحل ؛ ولقد ذهب بعض النقاد من الفلاسفة إلى أن فلاسفة الجوهر أقاموا فكرة الجوهر على أساس الفكرة المنطقية للمحل لكنهم يضيفون أيضاً أن ظاهرة الحل ليست عامة في جميع اللغات الانسانية وإنما مقصورة فقط على اللغات الهندية الأوروبية كال يونانية والألمانية والانجليزية والفرنسية . ومن ثم لا يعبر تصور الجوهر عن مقولة عامة

(٢) J. Locke, Essay Concerning Human Understanding, BK II.

Ch. Xxiii, Sec. 3

(٣) قارن : A. Quinton. The Nature of Thinking, London,

1973, pp 12 — 15

في الواقع^(٤) . لكن أبان البحث اللغوي أن ظاهرة الحل قائمة في كثير من اللغات غير الهندية الأوروبية كالعربية والعبرية والصينية والروسية ولغة مالى وغيرها^(٥) .

نلاحظ أن بعض الفلاسفة القائلين بالجواهر أقاموا نظريتهم في الجواهر على أساس فكرة الحل المنطقية، كما أن بعض الفلاسفة المنكرين للجواهر أقاموا انكارهم على أساس أن فكرة الحل ليست ظاهرة عامة في كل اللغات، لكننا نرى أن الحل ليس أساس تصور الجواهر حتى بعد ما تبين لنا أن الحل قائم في كل اللغات. نعم إذا أردنا أن نعبر عن وجود شيء وصفاته في قضية فاللأولف أن نصوغها في قضية محلية، لكن ليس من علاقة ضرورية بين الحل والجواهر، فقد تأتي بقضية محلية ولا تعبر عن جواهر مثلما نقول «الحرب شر مستطير»، ولا يعتقد أحد أن الحرب جواهر، وقد تأتي بعبارة غير محلية لكنها تدل على جواهر مثلما نقول «حكمة سقراط»، في سياق معين تقصد إسناد الحكمة إلى سقراط، وهكذا. لا نريد تقرير أن لا علاقة بين ظاهرة الوصف اللغوي والحل المنطقي من جهة أخرى وإنما نميل فقط إل القول أن الحل ليس أساساً للقول بالقول بالجواهر بل أن وجود الأشياء الجزئية وأفراد الناس في الواقع هو الأساس الميتافيزيقي لفكرة الحل في المنطق والوصف في اللغة.

معاني الجواهر عند الفلاسفة :

كلمة «جواهر» مصطلح فلسفي كما قلنا، واستخدام الفلاسفة له قديم قدم

(٤) أنظر، Russell, An Analysis of Mind, London, 1921,

P. 212 A. Flew, (ed.), Essays in Conceptual Analysis,

London, 1960, P.6 وأيضاً :

Entwistle, Aspects of Language, London, 1953, Ch.4. (٥)

الفكر الفلسفي منذ نشأته لكن يعتبر أرسطو أول من قدم في وضوح وتفصيل تعريفات الكلمة وأهمية التصور وقيمتها ، ولقد تأثر كثيره من الفلاسفة على مر المصور حتى القرن الثامن عشر على الأقل بنظريته — أو بنظريات — في الجوهر ، بين قبول أو تعديل وتطوير أو هجوم . ولا نريد الدخول هنا في متاهة تاريخية عن البحث في النظريات المتعددة في الجوهر عند مختلف الفلاسفة ، لكننا نريد الوصول إلى قضايا موجزة عن المعاني الأساسية للكلمة ، توطئة لبحث ما إذا كانت النفس الإنسانية جوهرًا متميزًا من حالاتها النفسية وحوادثها العقلية كما رأى بعض الفلاسفة . ويمكن حصر تلك المعاني الأساسية في الخمسة الآتية : —

١ — الجوهر هو الموضوع الحقيقي للحمل Ultimate subject Predication وإذا عبرنا عنه بلغة الحدود المنطقية قلنا إنه الحد الذي يكون موضوعا دائما في قضية حملية ولا يمكن أن يكون محولا . وذلك أول تعريفات الجوهر عند أرسطو . ووجد أرسطو تطبيقا لهذا المعنى في أى شيء مادي جزئي أو أى شخص ، أو ما يسميه أرسطو (الفرد) individual ، ورأى أن هذا التعريف أكثر تعريفات الجوهر تحديداً وصدقا . يمكننا أن نقول عن أى إنسان أو حيوان معين أو أى منضدة أو مقعد أو شجرة الخ أنه جوهر . نسنند إلى أى من هذه الكائنات عدداً عديداً من الصفات لكنه هو ذاته لا يمكن أن يكون صفة تسند إلى شيء آخر (٦) . وإن اختلفت الماطقة أو الفلاسفة المحدثون عن أرسطو في تعريفاته الأخرى للجوهر فإن أحداً لم ينقض أرسطو في هذا التعريف في المجال المنطقي . فالقضية الحيلية بالمعنى الدقيق في المنطق الرمزي هي القضية الشخصية فقط ، لكن الفلاسفة المحدثين يختلفون عن أرسطو في ما صدقات هذا التعريف فمنهم من يتفق معه ، أو يختلف عنه ، فديكارت مثلاً جعل الله جوهرًا كما جعل النفوس الإنسانية والمادة ككل في الكون جواهر ، وسبينوزا جعل الله أو الطبيعة ، جوهرًا ، وليبنز جعل الموناداي جواهر وهكذا .

٢ — الجوهر هو الماهية essence أو الخاصة الأساسية التي تعطى للشيء الجزئى وجوده وحقيقته ، وهذا هو ثانى تعريفات الجوهر عند أرسطو ، فإن زيدا أو عمرو مثلا جوهر بالمعنى الأول لكن الحيوانية والتفكير مثلا كصفات أساسية تؤلف ماهية الإنسان هي الأخرى جواهر بالمعنى الثانى . ويجد هذا التعريف الثانى تطبيقا على الأجناس والأنواع عند أرسطو ، ويسمى أرسطو الجوهر بالمعنى الثانى المعنى الثانوى للجوهر فى مقابل المعنى الأولى للجوهر الذى يقال على التعريف الأول (٧) ولقد تأثر كثير من الفلاسفة بهذا التعريف للجوهر وإن اختلفوا عنه فى الصياغة فمثلا نجد ديكارت يقول إن النفس الإنسانية جوهر ماهيتها فسكر وإن المادة جوهر ماهيتها امتداد وما إلى ذلك .

٣ — الجوهر هو ما لا يحتاج فى وجوده إلى أى شيء آخر أو ماله وجوده المستقل استقلالاً مطلقاً عن أى شيء آخر (٨) . وهو المعنى الأصيل للجوهر عند ديكارت الذى يجعل الله التطبيق الأصيل للجوهر . نلاحظ أن ديكارت يطبق هذا التعريف أيضا على النفوس الإنسانية والمادة ويقول إنها كائنات مستقلة إلا عن الله . الواقع أن ديكارت يخلط هذا التعريف بتعريف آخر للجوهر وهو ما يعتمد عليه بالضرورة وجود الصفات (٩) ، وهذه هي صياغته للتعريف الأول الأرسطى وهو ما يكون الموضوع الأصيل للحمل . نقول إن ديكارت يخلط التعريفين لأنه يعتبر النفوس الإنسانية والمادة جواهر بمعنى المستقل وما لا يحتاج لغيره رغم أنه يقول إن هذه الجواهر معتمدة على الله فى وجودها . وحين يبين أنها جواهر مستقلة يطبق التعريف الثانى (موضوع الحمل) وهو أن

Cat 2 a 21—2 (٧)

Descartes, The Principles of philosophy, pt. I, princ. 51 (٨)

ibid, I 11 (٩)

النفس الإنسانية تسند إليها صفات هي خبراتها وحالاتها لكن النفس ليست صفة لشيء آخر . فلكي نضع ديكارت وضعاً صحيحاً ينبغي أن نقصر تطبيق تعريفه الأول على الله وتطبيق تعريفه الثاني على النفوس الإنسانية والمادة . نلاحظ ثانياً أن تعريف بعض الفلاسفة بعد ديكارت للجوهر قريب من تعريفه الأول : الجوهر عند سبينوزا هو ما يوجد في ذاته وما يتصور في ذاته أعني ما لا يعتمد تصورنا له على تصور أي شيء آخر (١٠) . ويطبق سبينوزا الجوهر بهذا المعنى على الله أو الطبيعة فقط ويجعل له صفات لا متناهية نعرف منها فقط صفتين هما الامتداد والفكر .

٤ — الجوهر هو ما يبقى هو هو بينما يقبل الصفات المتضادة ، Subject of change أو الشيء الذي يظل ثابتاً لا يتغير رغم تبدل مختلف الصفات عليه ، وهو ثالث تعريفات أرسطو للجوهر (١١) . ويطبقه على أي شيء جزئي محدد سواء كان شيئاً مادياً أو إنساناً أو حيواناً فرداً . وقد تأثر كثير من الفلاسفة في نظرياتهم في الجوهر بهذا التعريف الأرسطي فإن ديكارت يرى النفس الإنسانية جوهرًا لأنها تحتفظ بهويتها في وسط حالاتها النفسية المتعددة المتعاقبة، ويرى لينتز الموناد جوهرًا لأنه موضوع لمحاولات وموضوع ثابت للتغير، ويرى كانط أن كمية المادة في الكون هي الجوهر لأنها الشيء الثابت الدائم رغم تبدل مختلف الصفات والحالات عليها .

٥ — الجوهر هو حامل الصفات الأولية Substratum of qualities وهو تعريف بدأت صياغته الواضحة عند جون لوك . ويمكن إيجاز نظرية لوك في الجوهر ومقارنتها بنظرية أرسطو فيما يلي . اتفق لوك مع أرسطو في أن كل شيء جزئي مادي وكل إنسان أو حيوان جوهر بالمعنى الأول للجوهر وهو

Spinoza, Ethics, Pr. I. D of.3. (١٠)

Cat, 4a 10 (١١)

الموضوع الاصيل للحمل . لكن حين نأظر لوك في الشئ المادى وجد أنه مركب من ثلاثة عناصر : صفات حسية أولية (كالامتداد والشكل والوزن والحجم والصلابة والحركة والسكون) وصفات حسية ثانوية (كاللون والطعم والصوت والملمس) ، وجوهر بمعنى حامل الصفات الأولية ؛ أما الصفات الحسية أولية وثانوية فإنها موضوع إدراك ومعرفة بينما الجوهر أو حامل الصفات الأولية فليس موضوعا لإدراك أو معرفة وإنما مجهول لنا ، ورغم ذلك نفترض وجوده لسببين وجيهين :

السبب الأول أن الصفات محتاجة لشيء تسند إليه هذه الصفات ، الموصوف هنا ليس الشئ الجزئى ذاته كالنضدة مثلا — نعم هو جوهر — وإنما الموصوف هنا حامل الصفات الأولية لأننا لا نتصور الامتداد من دون شئ يمتد والشكل بدون شئ ذى شكل والحركة بدون شئ يتحرك وهكذا . ويقول لوك إن لهذا الجوهر ضرورته ولا يقول إن الضرورة هنا منطقية وإنما تصورية أى لا نستطيع تصور صفة حسية بلا حامل تقوم فيه هذه الصفة .

السبب الثانى الذى اعتبره لوك وجيها لإفترض الجوهر هو أننا نعتبر الصفات الحسية فى الجسم المادى حوادث ، ويطبق مبدأ العلية ويخلص إلى أن الجوهر هو ما تصدر عنه تلك الصفات الأولية . ويطبق لوك نفس التصور على الإنسان، لوك ثنائى يرى الإنسان مركبا من نفس وجسم . النفس جوهر بمعنى حامل الحالات النفسية والحوادث العقلية ويسمىها « العمليات العقلية » . تصدر عن هذا الجوهر تلك العمليات كما أننا لا نتصور أن تقوم هذه العمليات العقلية بذاتها وإنما تحتاج دائما لشيء غيرها تقوم فيه^(١٢) . نلاحظ أن هذه النظرية فى الجوهر بمعنى حامل الصفات تتضمن النظرة إلى الصفات الحسية فى الجسم المادى كالكائنات موجودات جزئية تقبل الإدراك الحسى بذاتها ورغم ذلك فهى موجودات فى

Locke, Essay, II. xxiii. 14 (١٢)

أنظر أيضا : R.J. Butler "Substance Un-locked" 'Aristotelian

Society, 1974.

ذاتها ناقصة تحتاج لجوهر — يحملها إلى الوجود الحسى . يمكن التماس هذه النظرية في الجوهر عند أرسطو الذى يقول أحيانا عن الشيء الجزئى الفرد إنه حامل حامل الصفات لكنه لم يقصد أن الصفات كائنات متميزة من حامل لها وإنما يقصد أن ثنائية الجوهر والصفات ثنائية منطقية لاتجريدية . الشيء الجزئى فى الواقع شيء واحد وحدة مطلقة وما الصفات الحسية إلا النحو أو الطريقة التى ندرك بفضلها ذلك الشيء . ونعرفه . ولكن لوك أحال هذه الثنائية المنطقية الارسطية ثنائية تجريدية . وقد أرشد كانط إلى هذا السوء فى فهم لوك لموقف أرسطو (١٣) .

الحل بين المنطق والميتافيزيقا :

فما إلى مناقشة متواضعة لتعريفات الجوهر السابق ذكرها . نلاحظ أولا أن التعريفات الأربعة الأخيرة يمكن ردها إلى التعريف الأول الذى يقوم على على فكرة الحل . فتعريف الجوهر بأنه الماهية يعنى أن لكل موجود صفات أساسية وعرضية تسند إليه أو تحمل عليه وأن تلك الصفات الأساسية هى ماهيته ويقوم ذلك على فكرة أساسية هى أن الصفة صفة لشيء . وتعريف الجوهر بأنه الموجود المستقل عن أى شيء غيره استقلالا مطلقا لا يجد تطبيقا على عالم الخبرة الانسانية لأنه لا يوجد شيء فى العالم الطبيعى لا يعتمد على غيره فوجود كائن بسيط كالسمك وحياته فى الماء يرتبط — كما لاحظ لوك — بحركات المجموعة الشمسية . فياه الأنهار والبحار تعتمد على سقوط المطر ، وهذا يرتبط بظروف الجو وهذا بالفصول الأربعة وبدوران الأرض حول نفسها وحول الشمس وهكذا . لعل هذا التعريف يجد قيمته حين يرتبط بتصوراتنا اللاهوتية والميتافيزيقية عن الله ،

(١٣) انظر : Kant, Critique, P, 229 — 230 وأنظر أيضاً كتابنا :

كط وفلسفته النظرية ص ١٨١ الفصل ٧ ، الفقرة ٧

أو عن المطلق، فالتعريف عند الفلاسفة الذين يقررون وجوده مبدأ أول وغاية قصوى وله كل صفات الكمال . لكن هذا التعريف يقوم أيضا على التعريف المنطقي للجوهر وهو أنه الموضوع الاصيل للمحمولات والذي لا يكون ذاته محمولا . أما تعريف الجوهر بأنه الموضوع الثابت لتقبل الصفات المختلفة وتعريفه بأنه حامل للصفات الأولية فإنها يقومان في أساسهما على التعريف المنطقي . خلاصة القول أن التعريفات الأربعة الأخيرة للجوهر تعتمد اعتمادا أساسيا على الفكرة المنطقية للحمل أو تعريف الجوهر بأنه ما يكون موضوعا دائما في قضيته وما لا يمكن أن يكون محمولا .

نلاحظ ثانيا أن كل فلاسفة الجوهر — ماعدا أرسطو — يقيمون نظرياتهم الميتافيزيقية في الجواهر على تصور الجوهر بالمعنى المنطقي ويرونه تصورا أوليا يعبر عن مبدأ أول . يقول عنه ديكارت إنه مبدأ axiom أو تصور عام Commenum notionem ويعبر عنه بقوله إن الصفات لا يمكن إسنادها إلى عدم وإنما حين ندرك صفة ما أو خاصية ما نستنتج الوجود الضروري للجوهر الذي نسند إليه تلك الصفة (١٤) ويقول لو كان فكرة العرض أو الصفة لا يمكننا تصور أنها تقوم بذاتها فذلك منافر لتصوراتنا الأولية عن الأشياء . ولذلك ففكرة الجوهر كشيء تقوم فيه تلك الأعراض أو الصفات فكرة طبيعية في عقولنا على الرغم من أننا لا نستطيع أن نقول حكما واضحا متبنا عن تلك الفكرة ، فإذا يقول أرسطو في فكرة الحمل وهو أول من صاغها؟ الحمل عند أرسطو علاقة بين الكل والجزئ ، وقصد بالكليات الأجناس والأنواع، وسمى الحدود الدالة عليها بالمحمولات ؛ وقصد بالجزئيات الأشياء المحدودة في مكان معين وزمن معين وتقبل الإدراك الحسي ، وينطبق ذلك على كل شيء مادي في العالم الطبيعي كالمقعد والمتنقلة والمنزل والشجرة الخ كما ينطبق على أي شخص أو أي حيوان معين، كأن الحمل

علاقة بين الكليات والأفراد : الكليات محمولات والأفراد هي الموضوع الاصيل للحمل . لم يُثر أرسطو ارتياباً في وجود العالم المحسوس ثم يحاول تقديم برهان على وجوده ، مثلما فعل كثير من الفلاسفة المحدثين وإنما يعتبر وجود الأفراد حقيقة واقعة لا تحتاج إلى برهان ولا مبرر لاثبات وجودها . بل رأى أنه إذا لم توجد أفراد فمن المستحيل أن يوجد أى شيء آخر . ورأى أن الكليات أو المحمولات تسند إلى الأفراد لكن الفرد لا يمكن أن يكون محمولا يسند إلى أى شيء آخر . ولذلك سمى الأفراد الموضوع الاصيل للحمل ، وسماها جواهر أولى . ويمكننا أن نتساءل هنا أيها أكثر سبقاً وأولية عند أرسطو : الحمل أم الأفراد ؟ والجواب هو أن الأفراد أكثر سبقاً ، لأنه يقول إذا لم يكن هنالك أفراد فلا معنى للحمل أو لاستخدام المحمولات . الاصل في المحمول أن يسند إلى موضوع لا يمكن أن يكون محمولا ، وذلك معنى الجوهر . رأى أرسطو أن الفرد لا تعريف له (ما له تعريف هو النوع أو الجنس) ذلك لأنه لا توجد صفة فريدة لفرد ما تميزه عن بقية الأفراد المندرجة تحت نوع واحد . لكن إذا أردنا وصف الفرد وقلنا إنه الموضوع الاصيل للحمل فلا يلزم عن ذلك أن فكرة الحمل أسبق من فكرة الفرد ، لأن الحمل لا معنى له إذا لم يوجد الفرد . ولم يقع أرسطو فيما وقع فيه لوك الذي تصور الصفات أو الخصائص كائنات منفصلة ورغم ذلك لا تقوم بذاتها وإنما تحتاج إلى كائن آخر يحملها . لأن أرسطو رأى أن الفرد شيء واحد وحدة مطلقة وله الفرد والبساطة . نعم الفرد شيء مركب ، قل إنه مركب من مادة وصورة أو من أجزاء لكن كل جزء إنما به كل صفات الكل فلا يمكن عزل شيء عن صفاته . وإذن فالحديث عن الفرد وصفاته أو الجوهر وأعراضه ليس إلا الحديث عن شيء واحد ، وإن وسيلتنا إلى الحديث عنه لا تتم إلا بالحديث عن مظاهره أو خصائصه ، وهى أعراضه . وإذن فتصور الفرد تصور أولى عند أرسطو صدرت عنه فكرة الحمل . فالبدء الذي ينطوى على الحمل وهو أن الصفة لا توجد بذاتها وإنما يجب أن تقوم في جوهر ،

ليس مبدأ منطقيا لأنه يمكنك انكاره دون وقوع في تناقض، لكنه مبدأ تصوري
أى أننا لا نستطيع في خبراتنا الانسانية تصور أى شىء إلا عن طريق صفاته^(١٥)
وفي هذا المعنى يقول رسل :

« الحل علاقة تنطوى على اختلاف منطقى أساسى بين حديه .
يمكن أن يكون للمحمولات ذاتها محمولات ، لكن ستكون محمولات .
المحمولات مختلفة اختلافا أساسيا عن محمولات الجوهر ...
الحل علاقة أساسية إذا كان هنالك أفراد ... ومن ثم فأفضل تعريف
للأفراد أنها كائنات يمكن أن تكون موضوعات فقط لمحمولات .
أو أطراف علاقة — نعى أنها بالمعنى المنطقى جوهر ،^(١٦) .

(ب)

النفس الانسانية كجوهـر

لم يكن ما سبق تسجيله من أفكار ومواقف سوى مقدمة توضيحية لما نريد
بحثه ، وهو ، ما إذا كانت الحالات النفسية والحوادث العقلية فى الإنسان
محتاجة بالضرورة إلى جوهر أو أنه يمكننا تصور وجودها بلا جوهر . فلاسفة
الجوهر — حين يبحثون فى الإنسان — فلاسفة ثنائيون يرون الإنسان مركبا
من نفس وجسم : الإنسان فى الواقع كائن واحد لا يمكن تمييز عناصره فيه
وإنما المقصود بالتركيب أو الثنائية أن بالإنسان طبيعتين مختلفتين يمكن تمييزهما

(١٥) أنظر : Met 6 -- 3b 2 , 13 -- 11a 2 , 7 -- 3b 1a ; Cat
17 -- 15b 1017

وأىضا : 6 - 165 , Ross, Aristotle, London, 6th ed , 1964 ,

(١٦) « On the Relation of Universals to Particulars » Russell,
Logic and Knowledge, London, 1956, p. 123.

بالفكر والنصور لا أنه يمكن تقسيم الإنسان قسمة حسية إلى نفس وجسم .
والفلاسفة الثنائيون في النفس نماذج وأصناف يهنا هنا ذلك الصنف الذي يبدأ
بأفلاطون ويتبعه فلاسفة اسلاميون مثل الفارابي وابن سينا وفلاسفة مسيحيون
في العصر الوسيط مثل أوغسطين وأسلم وتأثر به فلاسفة محدثون يبدأون بديكارتر
ويتبعه لوك وبركلي وغيرهما . ويهنا بوجه خاص مدرسة ديكارتر التي ترى أن
الجوهر النفسى ضرورة تحقق ثلاثة وظائف فيما يبدو : (١) لا تتصور وجود
حالات نفسية كوجدان أو انفعال أو رغبة دون جوهر تكون هذه الحالات
حالات له ، كما أننا لا نتصور حوادث عقلية كاحساس أو ادراك أو تذكر
الخ دون صدورها عن شئ . يُحس ويُدرك ويتذكر .

(ب) الجوهر النفسى هو علاقة حدوث الحالات والحوادث ومصدر توجيدها .
(ج) بالجوهر معنى الاستقلال وفى الاستقلال تميز ومن ثم يمكن تصور
أن تكون النفس مفارقة للجسم ، وقستمر فى وجودها بعد فناء الجسم . يهنا هنا
بحث النقطة الأولى فقط لأنها تعتمد — عند قائلها — على فكرة الحل المطلقة .
ان نظرية الكوجتو عند ديكارتر تتضمن جوهرية النفس : يقينه المباشر بأن لديه
خبرات الإحساس والإدراك والتذكر والتخيل والشك والاعتقاد والرغبة
والانفعال (وهى التفكير Cogitatio بالمعنى الواسع) يؤكد ان وجود هذه
الحالات والحوادث تؤلف وجوده الحقيقى ، وانها تستلزم وجود جوهر تصدر
هذه الحالات والحوادث عنه . ومن ثم قوله إن النفس جوهر ماهيته ففكر .
وفى ذلك يقول : : لدى من جهة — فكرة واضحة متميزة عن البدن وهى أنه
وجود ممتد فى مكان لا فكر له ولذلك من المؤكد أنى فى الواقع متميز عن بدنى ،
ويمكننى أن أوجد بدونه ، (١٧) . لكن خبرة الكوجتو لا تحتل فى الواقع

(١٧) : Descartes : Philosophical Writings , translated by
Anscombe and Geach, London, 1954, Meditation VI, p p. 114-
115; Philosophical Works of Descartes. translated by Haldane
and Ross, London, 1931, Vol I, p 190.

الوعى بوجود جوهر . كل ما يحتمله الكوجتو هو تقرير يقينى مباشر بحدوث حالات نفسية وحوادث عقلية وقت خبرتى لها . أما تقرير وجود النفس كجواهر فليس جزءا من خبرتى فى الكوجتو . وقد دلّ هيوم على هذا الضعف فى هذه النقطة من فلسفة ديكارت التى تابعه فيها لوك وبركلى وغيرهما . بل يعتبر هيوم بداية لسلسلة متلاحقة فى الفكر الحديث والمعاصر من الهجوم على الجوهر النفسى عند ديكارت .

انكار هيوم لجوهر النفس

كان هيوم فيلسوفا ثنائيا يرى أن النفس أو العقل فى الإنسان متميز فى طبيعته من الجسم . حقيقة واقعة أن بالإنسان ظواهر نفسية وحالات نفسية وحوادث عقلية (ويفضل أن يسميها « ادراكات جزئية » Particular Perceptions) وهى مرادفة لما يسميه ديكارت « الفكر » ، بالمعنى الواسع ، وما يسميه لوك « العمليات العقلية ») ، ويرى هيوم أن هذه الحالات والحوادث العقلية ليست فى حاجة إلى جوهر ، بل لا وجود لجوهر عقلى متميز من تلك الحوادث والحالات ، وإن ليس العقل إلا كلمة تدل على الظواهر والحالات النفسية والحوادث العقلية مجتمعة . أنا على وعى مباشر ويقين بما يحدث لى من حالات وحوادث عقلية من احساس بألم أو بلذة أو احساس بالبرودة أو الحرارة أو ادراك حسي لأشياء تبدو لى فى العالم الخارجى أو تذكر أو تخيل وتجريد أو انفعال أو عاطفة ، لكنى لست على وعى مباشر أو غير مباشر وليست لى فكرة واضحة (وهى ما يسميه هيوم « انطباع ») عن أى شئ وراء هذه الحالات والحوادث يسمى الجوهر (١٨) . نظر هيوم فى معانى الجوهر عند الفلاسفة فوقف عند تعريف الجوهر بأنه ما يمكن أن يوجد بذاته مستقلا عما عداه وليس محتاجا لأى شئ

Home, A Treatise of Human Nature, edited by Silby— (١٨)
Bigge, London, 1888. BK. I. Pt 1V, Sec. 9, pp 252 — 3

آخر لكي يوجد ، ورأى أنه إذا كان لهذا التعريف من تطبيق على عالمنا الطبيعي فإنه يمكننا اعتبار كل حالة نفسية أو حادثة عقلية جوهرًا . ذلك لأن أي شيء يمكننا تصويره بوضوح قد يوجد في الواقع ، وكل ما قد يوجد يختلف عن أي شيء آخر ومتميز منه ، وما يمكن تمييزه يمكننا عزله في الخيال عن أي شيء آخر وإذن فكل إدراك جزئي ، مختلف متميز من أي إدراك آخر وعن أي شيء في الكون ، ويمكن اعتباره وجودًا مستقلًا وليس بحاجة إلى أي شيء آخر ليهبه الوجود (١٩) .

وقد نتساءل ما قول هيوم فيما قاله ديكارت ولوك وبركلي — السابقون عليه — من أن حالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية محتاجة بالضرورة إلى جوهر تقوم فيه كحاجة الصفة إلى شيء موصوف ، وما قوله في دعوى هؤلاء من أن حالات العقل وحوادثه محتاجة إلى جوهر تصدر عنه كملة لها . لقد أنكر هيوم — طبقاً لتعريفه السابق ذكره للجوهر وتطبيقه له على كل حالة نفسية أو حادثة عقلية — أن تلك الدالة أو الحادثة حالة للجوهر وإنما هي ذاتها جوهر . ليست كل منها صفة وإنما كل منها وجود قائم بذاته . حالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية خبرات وهي كائنات عقلية بما هي كذلك فاللهطى الحسى مثلاً أو الذكري أو الانفعال إنما هو شيء جزئي له صفات مثل قيامه في زمن أو أنه واضح أو غامض حاد أو ضئيل ، سريع أو بطيء ونحو ذلك . أما عن دعوى البحث عن علة حالاتنا النفسية أو حوادثنا العقلية فإن هيوم يقرر أنه لا يمكننا البرهان على أن علة الإدراكات الجزئية هي الأشياء المادية الخارجية . نلاحظ فقط علاقة علوية بين أفكار وأشياء . نقول أيضاً إن وجداناتنا ورغباتنا وانفعالاتنا تنشأ عن وعينا بانطباعات الحسية . وماذا يقول هيوم عن دعوى فلاسفة الجوهر أن النفس تقوم بمنصر التوحيد بين مختلف حالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية في تمييزها

وتداخلها وكثرتها ، يجيب أن خبراتها ترتبط بقوانين ثلاثة هي التشابه والجوار والعلية . لكن هيوم سجل في تذييله لكتابه الرئيسى عدم اقتناعه بوجهة هذه الروابط ، إنه حين أنكر ضرورة جوهر النفس وقع فى مأزق وحدة النفس فلم يجد تفسيراً لها . واعترف بعجزه عن حل مشكلة وحدة النفس حسب مبادئ التجريدية (٢٠) .

الشك فى جوهرية النفس :

لقد كان هجوم هيوم على جوهرية النفس الإنسانية نقطة بدء لسلسلة متلاحمة من مواقف معاصرة تدعم موقفه . وإن شئنا الإشارة إلى أهم الانتقادات التى يقدمها الفلاسفة المعاصرون إلى جوهرية النفس ، فهى كما يلى :

١ — فى تصور النفس الإنسانية جوهر اغوص كئيف ، لأنك لا تستطيع أن تصف هذا الجوهر أو تحدده سوى أن تقول إنه ما مصدر عنه الحالات النفسية والحوادث العقلية أو أن تنتمى هذه الحالات والحوادث اليه ، ولا يوضح هذا الوصف شيئاً لا يمكنك الوصول إلى أوصاف محددة أو شبه محددة للنفس كجوهر لا بطريق الاستبطان ولا بالاستدلال ، وما لا تستطيع الحديث عنه بوضوح فأقل ما يجب علينا ألا نتعمس فى تقريره .

٢ — القائلون بجوهرية النفس قائلون بلا ماديتها وأنها هى حقيقة الإنسان وماهيته ، وإذن فما معيارنا لتمييز نفس من أخرى أو اختلاف شخص من آخر؟ لو كان الإنسان هو فى حقيقة جسم لا يمكننا تمييز شخص من آخر بأدراك الاختلاف بين جسمين ، لكن الجسم الإنسانى عند القائلين بجوهرية النفس ليس دالاً على النفس ، ولو كان معيار وجود الحالات النفسية والعقلية عند القائلين بالجوهر

أن تبدد في سلوك بدنى ظاهر لكان اختلاف سلوك عن آخر معيارا لتمييز شخص من آخر، لكن أصحاب الجوهر لا يجعلون السلوك معيارا أساسيا للحالات النفسية ولا يقولون إن الحالات النفسية هي ذاتها السلوك لأنهم يرون أن للإنسان حالاته وخبراته حتى لو لم يصدر عنها سلوك .

٣ — الفلاسفة الذين يبتغون تصورات فلسفية دقيقة واضحة ومن ليست لهم عقائد لاهوتية أو صوفية ، ومن ذوى المزاج التجريبي ينفرون من تصور الإنسان كأنما به عنصر لا مادي غير واضح المعالم ويودون لا يستغنوا عن جوهرية النفس . لهذه الأسباب وغيرها حاول الفلاسفة من ذوى الاتجاهات الفكرية المختلفة أن يصوغوا نظريات يفسرون بها ظواهر النفس وحوادث العقل دون حاجة إلى إنفراض ذلك الجوهر الغامض . ونشير فيما يلي إلى بعض تلك النظريات .

(أ) السلوكية السيكلوجية التي ترى الحالات النفسية والحوادث العقلية حالات وحوادث تحدث في الجسم وتقوم على تغيرات فسيولوجية في الأعضاء وخاصة في المخ ، وأن لا معنى لاحوال النفس وأحداث العقل سوى نماذج السلوك التي تصدر عن الجسم في البيئة (واطسون) .

(ب) النظرية الذاتية التي تسوى بين العقل والمخ وتقصّد القول أنه على الرغم من أن للحالات النفسية معنى ومنطقا غير معنى ومنطق التغيرات الفسيولوجية والحركات البدنية فإنه إذا كان لنا أن نسأل عن مصدر تلك الحالات النفسية والحوادث العقلية فإن مصدرها هو الجهاز العصبي المركزي أو حتى المخ فقط (فايجل ومدرسته) ؛ ونجعل هاتان المدرستان الإنسان كأنما ماديا بحتا وتفسر كل حالاته النفسية وحوادثه العقلية في إطار على وظائف الأعضاء والاحياء .

(ح) السلوكية الفلسفية التي ترى أن النفس أو العقل ليس شيئا غريبا على

البدن تصدر عنه حالات النفسية والعقلية وإنما هو مجموعة قدرات أو استعدادات للسلوك dispositions to behave . لا يتحتم أن تكون الحالات الشعورية تسلكها فعليا في البيئة وإنما استعدادات للسلوك حين تتوفر ظروف معينة (كارناب ورايل) . ولا تجعل هذه المدرسة الانسان كائنا ماديا يحتاج يخضع خضوعا تاما للقوانين التجريبية وحدها وإنما هو كائن مادي فريد فالإنسان ليس آله ولا حتى آله يركبها عقل ، ولكنه — إنسان وذلك تحصيل حاصل جدير بأن نتذكره أحيانا .

(د) الواحدة المحايدة التي ترى أن أفضل طريقة لتفسير العقل الإنساني أن تبدأ برفض الثنائية الحاسمة بين العقل والمادة في الكون وانهما من طبيعتين مختلفتين وإنما تقول أن العقل والمادة يرد كلاهما إلى مادة أولى صدرا عنها ويختلف الوجود العقلي والوجود المادي طبقا للعلاقات القائمة بين مضمون كل منهما والقوانين المختلفة التي يخضع لها كل منهما فالعلاقات والقوانين في حالة العقل سيكولوجية وفي حالة المادة تجريبية . وتسمى الواحدة المحايدة هذه المادة الأولى «حوادث أولية» وتنحصر في المعطيات الحسية Sense data والصور الذهنية images لكن هذه الحوادث لا تقوم في المخ ذلك لأن المادة وحركاتها هي الأخرى مركبة من حوادث بالمعنى السابق (وليم جيمس ورسل) .

(هـ) نظرية الشخص كصور أولى Person as a primitive Concept المقصود ألا تبدأ بالحديث عن النفس على أنها ماهية الإنسان ولا الظواهر النفسية على أنها من طبيعة مخالفة لطبيعة البدن ولا بالإنسان على أنه جسم وإنما تبدأ بتصور الإنسان تصورا أوليا بينما تصور النفس وتصور الجسم تصوران مشتقان أو تابعان. ننتقل إلى الشخص خصائص بدنية من شكل ووزن وتغيرات

بدنية كما نُسند إليه خصائص نفسية هي حالاته وحوادثه العقلية (ستروصن ومدرسته) .

نعود إلى ما بدأناه . نوافق هيوم ومن ورائه رهط الفلاسفة المعاصرين في تقديم الجوهرية النفس إن أردنا وضوح رؤية ودقة فهم . لكنا نلاحظ في نفس الوقت أنه يمكن تقديم انتقادات هدامة لكثير من النظريات البديلة السابق الإشارة إليها . ومن جهة أخرى نميل إلى الأخذ بنظرية أرسطو في الجوهر ، وهي أن الجوهر بالمعنى الأصيل هو الفرد أو الشيء الجزئي في عالمنا الطبيعي ، ونميل إلى اعتبار الشخصي أو الإنسان الفرد جوهرًا بالمعنى الأصيل ، لآلانه موضوع الحل بل لأن الفرد أسبق في تصويره من تصور الحل (دون أن نلزم أنفسنا بنظرية أرسطو في النفس) . ومن ثم نقول إن الظواهر النفسية والحالات النفسية والحوادث العقلية لا تتعلق بجوهر لامادي هو النفس وإنما تتعلق ابتداء بالشخص ذاته (والشخص الإنساني ليس مجرد جسم وإنما هو كائن مادي فريد يختلف عن باقي الأجسام المادية الأخرى) . وإن تصور الشخص تصور لا يمكن تحليله إلى عناصر بل به الوحدة المطلقة ، إنه أسبق من تصور النفس ومن تصور الجسم .

نُسند إليه حالات النفس وحوادث العقل ، كما نُسند إليه حالات البدن وتغيراته .

(ح)

التمييز الحاسم بين اسم العلم والمحمول

في مشكلة جوهرية النفس جانب منطقي بحث نريد الإشارة إليه ، وهو أن بعض المناطق المعاصرين - وأبرزهم كواين Quinn - ذهبوا إلى اقتراح لغة مثالية نستعني فيها عن أسماء الاعلام تمامًا ونكتفي في صياغة قضايانا بحدود هي كلها بحمولات أو حدود عامة بأنواعها المختلفة ، وكان الدافع إليها

أن تطور البحث في أسماء الأعلام اكتشفه بعض مشكلات كانت مصدر قلق على تحقيق الصورية في المنطق . وسوف نشير إلى بعض هذه المشكلات بعد قليل . ووراء هذا الدافع المنطقي البحث عند بعض المناطق المعاصرين — مثل رسل — دافع ميتافيزيقي آخر ، وهو أن الاستغناء عن استخدام اسم العلم في اللغة المقترحة قد يكون أساساً منطقياً للقول الميتافيزيقي أن الشيء الجزئي ليس غير مجموع صفاته ، ومن ثم فلا جوهر وراء تلك الصفات أو المحمولات . ولم يتم بعد وضع مشروع هذه اللغة وضعاً كاملاً منظماً على أى حال .

وقبل شرح هذا المشروع الجديد ، تحسن الإشارة إلى أن هنالك إجماعاً بين المناطق قديمهم وحديثهم — من أرسطو إلى فريجه وبيانو ورسل — وإيتد إلى كواين وستروصن Strawson — على وجوب التمييز الحاسم بين اسم العلم والمحمول في القضية . وهاك أهم وجوه التمييز بينهما :

١ — يدل اسم العلم على معنى مستقل هو إشارته إلى مسماه دون حاجة إلى لفظ آخر يتم معناه ، بينما المحمول يعبر عن فكر ناقص يحتاج إلى كلمة أو كلمات أخرى لتكمل معناه . حين أقول (الاسكندر) أو (محمد على) أو اسم شخص تعرفه فهمت أني أتحدث عن الشخص المسمى بذلك الاسم وقفز إلى ذهنك مجموعة من المعارف والأحداث التي ترتبط بذلك الشخص . لكن حين أقول (أحمـر) أو (ثقيل) أو أى محمول آخر فاني لا أفهم منها بمفردها شيئاً وإنما سوف أفهم معناها إذا سبقت بشيء ما يسند إليه هذا المحمول ، أو يجب على الأقل أن يوضع المحمول في صورة (س أحمـر) أو (س ثقيل) .

٢ — ليس من الضروري أن تستخدم اسم العلم في بيان قضية وإنما يكفيها أنه يسمى شيئاً ما ، وفعل التسمية ليس تقريراً أو حكماً ، لكن لا معنى للمحمول إلا إذا دخل في سياق قضية ، لضيف إليه في القضية اسماً جزئياً . وهذه السمة ناتجة عن السمة السابقة .

٣ — لا يوصف اسم بالصدق أو بالكذب لأنه ليس قضية ، بينما المحمول الذي يجب إستخدامه في سياق قضية يوصف بالصدق أو الكذب . نقول عن إسم العلم فقط إنه دالّ فعلاً على مسماه أو أن التسمية غير مطابقة .

٤ — لا يجرى السلب على اسم العلم بينما يجرى السلب على المحمول : لا يوجد اسماً علم متناقضين ، وليس سلب الإسم اسماً جديداً وإنما لا معنى له « لاسقراط ، ليس اسماً لاحد . أما إذا سلب المحمول يعطينا قضية مختلفة عن تلك التي جاءت بالمحمول موجياً .

٥ — لا يدخل على إسم العلم كلمات تدل على السور (كل ، بعض ...) بينما تدخل على المحمول تلك الكلمات . (ظن أرسطو أن السور في القضية متميز من الموضوع والمحمول معاً بينما رأى المنطق الحديث أن السور جزء من المحمول : إذا إستبعدنا الموضوع من القضية فإن المحمول هو ما يبقى) .

٦ — يستخدم إسم العلم ليشير إلى شيء جزئي فريد محدد في مكان وزمن بينما يستخدم المحمول للوصف وله سمة العمومية (٢١) .

مبحث اسم العلم ومشكلاته :

تحدثنا في الفقرة السابقة عن اسم العلم دون أن نعطيهِ تعريفاً . إنه كلمة تسمى بها شخصاً أو مدينة أو دولة أو مكاناً تاريخياً فنقول إن (سقراط) و (القاهرة) و (مصر) و (أهرامات الجيزة) أسماء أعلام . ولاسم العلم عدة تعريفات لعل أدقها هو أنه كلمة لا تدل على محمول أو علاقة وما يمكن أن يدخل في قضية

(٢١) أنظر : Quine, Methods of Logic, London, 195٩, P. 204

وأيضاً Geach, Reference and Generality, An Examination of Some

Medieval and Modern Theories, New York, 1962,
pp. 26 — 32.

لا تحتوي كلمات دالة على السور (٢٢) . لكن البحث في أسماء الأعلام تطور منذ أيام فرجة حتى الآن ، بحيث يتحدث المناطقة المعاصرون عن العبارات المشيرة ، referring expressions أو Singular terms ويحملونها تؤدي وظيفة اسم العلم وهي التفرد في الإشارة ، ولكنها أوسع من اسم العلم مجالا ليس اسم العلم فقط هو الذي يشير إلى شيء جرت محدد ، وإنما تحدد العبارات المشيرة نفس الوظيفة . ومن أمثلة العبارات المشيرة غير أسماء الأعلام :

(١) الاسم العام مسبوقا باسم الإشارة وأداة التعريف (هذه المنضدة) أو في صيغة المضاف (أولاد عمر) ، أو مسبوقا بكلمة (نفس) في سياق معين (نفس المنضدة) .

(ب) الوصف المحدد أو الفريد الذي لا ينطبق إلا على شيء واحد بعينه مثل (الرجل ذو القناع الحديدي ، ويشير إلى بسمرك ، و مؤلف كتاب الأيام ، ويشير إلى طه حسين ، الرئيس الثاني لجمهورية مصر العربية ويشير إلى محمد أنور السادات) وهكذا . لكن باستبعاد أسماء الشخصيات والأماكن التاريخية نجد أن أغلب أسماء الأعلام لا تدل على التفرد في الإشارة فإن الأسماء محمد ، علي ، إبراهيم وغيرها لا يسمي كل منها شخصاً واحداً فقط وإنما يسمي الاسم الواحد عدداً عديداً من الأشخاص ومن ثم لا يحقق استخدام اسم العلم غايته وهي التفرد في الإشارة ، ومن هنا نشأت أولى المشكلات في موضوع أسماء الأعلام — كيف يؤدي اسم العلم وظيفته ومتى يعجز عن أدائها ؟ وهل يجب أن نحدد دائماً — في استخدامنا اسم العلم — سياق الحديث ونيات المتكلم وأغراض السامع ؟ وتلك أمور لا يهتم بها المنطق الصوري (٢٣) .

لدينا أيضاً مشكلة ما إذا كان لاسم العلم معنى . الرأي المألوف أن كل معنى لاسم العلم هو إشارته إلى مساهم في الواقع ، وذلك رأى جون ستيوارت مل

Russell, My Philosophical Development, London 1959, p 167 (٢٢)

Strawson (ed.), Philosophical Logic, London, 1974, p. 6 (٢٣)

الذي رأى ان اسم العلم لا تعريف له ، وهو قد سوى بين التعريف والمعنى وما لا تعريف له لا معنى له . لكن فريجة ناهض هذا الرأي وميز بين ما يسميه معنى meaning اسم العلم وإشارته reference فإن (تليذ سقراط) و(صاحب نظرية المثل) عبارتان مختلفتان في المعنى وان كانا يشيران إلى شخص واحد بعينه وهو أفلاطون ، ويمكنك الاكثار من الامثلة : معلم الاسكندر وتليذ أفلاطون ، المنهزم في ووترلو والمتصر في أوسترلitz ، وهكذا . دافع فريجة عن استحالة تعريف اسم العلم لكن رغم ذلك فله معنى مختلف عن مسماه . ويمكن أن تستبدل بالاسم إحدى العبارات التي تدل على المسمى بذلك الاسم . وإن بين الاسم والعبارة الفريدة المطابقة لمسماه تكافؤاً منطقياً . ولقد طور رسل هذه النقطة في نظرية جديدة هي « النظرية الوصفية » Theory of descriptions . اتفق مع فريجة في بعض موافقه واختلف عنه في بعضها الآخر . وسنعرض لهذه النظرية الوصفية بعد قليل . لكن إذا فحصنا عن معنى اسم العلم وجدنا أنه لا معنى لاسم العلم بالمعنى الدقيق لأنك لا تجد أسماء الاعلام مدونة في المعاجم كما تجد الأفعال والأسماء العامة والصفات الخ ، لكن لاسم العلم معنى من جهة أخرى : إذا كان لدينا قضية بها اسم علم وحكمنا عليها بالصدق واستبدلنا بهذا الاسم اسماً آخر في نفس القضية فقد تغير معنى القضية . وتلك مشكلة أخرى في اسم العلم ليس عليها اجماع بين المناطقة — ما اذا كان لاسم العلم معنى غير اشارته إلى مسماه في الواقع (٢٤) .

لدينا مشكلة ثالثة هي اسم العلم بين الواقع والخرافة . لكل الحدود التي كان أرسطو يستخدمها في منطق ما صدقات في الواقع ، سواء كانت أسماء اعلام

(٢٤) أنظر : Ayer , « Names and Descriptions » in « The Concept of A Person and Other Essays » , London , 1963 , p. 129.

أو أسماء عامة أو صفات ولم يعرف الحدود العامة الفارغة (ما ليس لها ما صدقات في الواقع) . إلى جورج بول في القرن التاسع عشر يرجع الفضل في ادراك أهمية تلك الحدود الفارغة ، من أمثلتها الدائرة المربعة والأعداد الزوجية الأولية أكبر من العدد ٢ والحصان ذو القرون Unicorn ونحوها . وقد اكتشف المنطقة المعاصرون أنه لا توجد فقط حدود عامة فارغة وإنما توجد أيضا أسماء أعلام لا تشير إلى كائنات واقعية مثل ايزيس ، أوزويريس ، زيوس الحصان المجنح Pegasus كإسم لحيوان معين في شعر الأساطير اليونانية القديمة ، والكلب ذو الرؤوس الثلاثة ويحرس مدخل الجحيم Cerberus في نفس الأساطير ، وقد أدت هذه الأمثلة إلى حيرة بعض المنطقة وشكهم في تعريف اسم العلم بأنه ما يشير إلى شيء جزئي في الواقع . وقد رأى فريجه أنه على الرغم من أن اسم العلم الخرافي لا يشير ، فلا زال له معنى إذا دخل في قضية ، ففي القضية « أوديسوس قذف به إلى شاطئ إيتاكا وهو نائم ، نجد أن الموضوع معنى وهو ذلك البطل الذي قام بالبطولات الحربية في الأساطير اليونانية . لكن فريجه أشار إلى أنه على الرغم من أن لإسم العلم الخرافي معنى ينبغي ألا نستخدمه في لغة منطقية صورية . وإذا جاء في قضية في المنطق فلن تكون القضية صادقة ولا كاذبة وإنما لا معنى لها . ومن جهة أخرى حين طور رسل هذه النظرية لفريجه في نظريته الوصفية اختلف في الرأي عن فريجه . من بين نقط رسل المنطقية في نظريته الوصفية أننا إذا أتينا بقضية موضوعها عبارة وصفية محددة لكنها لا تشير إلى شيء معين فإن القضية لا زال لها معنى وتقبل الصدق والكذب ، وحين نكتشف أن هذا الوصف المحدد لا يشير فتصبح القضية - التي تحوى هذا الوصف - كاذبة . مثل « ملك فرنسا في القرن العشرين أصلع ، أو « زوجة هتلر مانت في المنفى » ، ونحو ذلك . لكن لا إجماع بين المنطقة اليوم على موقف رسل ، ففهم من انضم إلى رأى فريجه في أن القضية التي تحوى الوصف المحدد الذي لا يشير إلى أحد في الواقع لا معنى لها بحيث لا أساس لسؤالنا هل

هى صادقة أو كاذبة . ذلك لأن العبارة الوصفية المحددة إذا دخلت فى قضية فإنها تفترض ضمناً أن لها مسمى واقعياً ، فإذا قلت أولاد جون نائمون فلا تكون صادقة أو كاذبة إلا إذا كان لجون فعلاً أولاد ، ولا معنى لقولك أولاد جون نائمون لكن ليس لجون أولاد (٢٥) . وهنا نجد عدداً من المشكلات المتشابهة : على الرغم من أن الوظيفة الأساسية لإسم العلم يدل على التفرد فى الإشارة فليس كل معناه أن تشير إلى شيء فى الواقع المحسوس فقد تشير إلى شيء خرافى أو غير موجود فى الواقع ، ولعل هذا ما دفع كواين إلى تقديم تعريف جديد لإسم العلم وهو أنه يدل على تسمية شيء ما لكنه لا يملك ضمناً أن هذا الشيء يجب أن يكون حاضراً الآن فعلاً أو أنه على وشك الظهور ، (٢٦) . أضف إلى ذلك أن الخلاف لا زال قائماً بين فريجة وستروسن واتباعهما من جهة ورسيل وكواين ومدرستهما من جهة أخرى حول ما إذا كانت القضايا التى تحتوى عبارات مشيرة (أو أوصافاً محددة) يجرى عليها الصدق والكذب أم أنه لا معنى للحكم عليها بالصدق أو الكذب .

ولقد برزت أيضاً مشكلة جديدة فى مبحث أسماء الإعلام نتجت عن النظرية الوصفية لرسيل . يمكن إيجاز هذه النظرية فيما يلى :

(١) هناك تمييز حاسم بين إسم العلم والمحمول ، أو بين اسم العلم والوصف الفريد الذى لا ينطبق إلا على مسماه . بين الموضوعين فى القضيتين التاليتين اختلاف منطقى أساسى وإن كان الموضوع فى القضية الثانية يشير إلى نفس موضوع القضية الأولى : هومر أديب يونانى ، مؤلف الإلياذة أديب يونانى .

Strawson, Introduction to Alogical Theory, London, 1952 (٢٥)

P. 175

وأيضاً : Strawson, Singular Terms Prediction, in Strawson,

(ed.), philosophical Logic

Quine, Methods of Logic, London, 1952, P. 197 (٢٦)

(ب) لا يمكن استخدام اسم العلم إلا إذا كان لسماء وجود واقعي ، لكن يمكن استخدام العبارة الوصفية المحددة حتى دون أن نعرف سماءها بل حتى لو لم يكن لها ما صدق في الواقع . « ملك فرنسا في عام ١٩٧٠ محبوب » قضية لها معنى وتقبل الصدق أو الكذب حتى لو لم يكن في فرنسا نظام ملكي في تلك السنة . وقد نشأ عن هذه النظرية لرسل موقفان له في الانطولوجيا :

(١) على الرغم من الاختلاف المنطقي الحاسم بين اسم العلم والعبارة الوصفية المحددة فإنه يمكن اعتبار الاسم اختصاراً لهذا الوصف المحدد .

(ب) قد يكون لإسم العلم المؤلف عدة مسميات ومن ثم لا يعود له التفرد في الإشارة ولذلك يجب التمييز بين اسم العلم مثل محمد وعلى وإبراهيم واسم العلم المنطقي مثل : هذا ، ذاك ، هنا ، الآن ، أنا ، أنت . ويكون اسم العلم المنطقي أكثر تحقيقاً لوظيفة التفرد في الإشارة من اسم العلم المؤلف . لكن النقاد رأوا فيما بعد أن ما سماه رسل اسم العلم المنطقي لا يحقق التفرد في الإشارة لأن دلالة تختلف من شخص لآخر وإذا كان مرتبطاً بالوضع المكاني والزمني للمتكلم فلن يجوز أن يستخدمها عدة أشخاص ويدلون بها دلالة فريدة بل لا يجوز أن يستخدمها شخص آخر في أوقات مختلفة (٢٧) . وأصبحنا الآن أكثر شكا من ذي قبل في أداء اسم العلم وظيفة التفرد .

نظرية رسل في استغناء اللغة عن أسماء الأعلام :

لقد دعا كواين Qiuin — أكبر المناطق المعاصرين في الولايات المتحدة وأقوامهم تأثيراً — إلى مشروع لغة مثالية رمزية تحقق كل أغراضها النظرية يقترح فيها الاستغناء عن أسماء الأعلام Elimination of Proper names نتيجة لما رأى من المشكلات الناشئة عن البحث المتطور في موضوع اسم العلم ، وسعياً منه لتحقيق صورة

Ibid, P. 203 (٢٧)

وأيضاً : Ayer, Names and Descriptions, P. 157

المنطق الرمزي الحديث في أنقى درجاتها . وقد أثار بهذه النظرية إهتمام كثير من الماطقة مناقشة وتحليلاً ونأ كيدا لموقفه أو هجوماً عليه . لكننا نجد بذور هذه النظرية عند رسل . لقد كان رسل واضحاً في نظرياته المنطقية — وخاصة في نظريته الوصفية — في ضرورة التمييز بين اسم العلم والمحمول أو بين اسم العلم والعبارة الوصفية المحددة التي تطبق على مسمى هذا الاسم دون غيره . لكنه رأى في مجال الميتافيزيقا أن استخدام اسم العلم في اللغة العادية والمنطقية على السواء أساس للقول بوجود جواهر . إن قلنا هذا أحمر ، فإن ما يشير إليه يكون شيئاً يضم كل الصفات التي تسند إليه ورغم ذلك يكون متميزاً من تلك الصفات ومن ثم تقع في القول إن هذا الشيء موضوع الحل شيء مجهول وهو جوهر . ولذلك يقترح ترجمة القضية « هذا أحمر ، إلى « الحرة هنا ، ، وحينئذ نعتبر « أحمر ، اسماً لا محمولاً ويصبح الشيء ليس غير مجموع صفاته . لكن نعتبر هنا مشكلة عمومية الصفة أو المحمول ، وما هو عام لا يكون جزئياً فردياً متعيناً ، ولذلك فإن رسل يتغلب على هذه الصعوبة بقوله إنه يمكننا تحديد الصفات الحسية ، كان محدد وزمن محدد . فإذا رمزنا إلى مجموعة صفات شيء ما بالرمز α وقلنا إن : α س مجتمعة هنا ، جاءت α من اسماً لصفة ، الصفات أسماء في العربية لكنها متميزة من الأسماء في اللغات الهندية (الأوروبية) ، وأصبح الشيء مجرد مجموع صفات حسية متعينة في مكان واحد وزمن واحد . قد يقال أيضاً إن القضية : α س قائمة في مكان وزمن محددين ، سوف تصبح قضية تحليلية لأن المحمول لم يضاف جديداً إلى الموضوع ، رغم أن القضية تجريدية ، فنقع في خطأ منطقي وهو الخلط بين القضية التحليلية والقضية التجريدية . يحاول رسل التغلب على هذا الاعتراض بقوله إن القضية ليست تحليلية لأن من الممكن إدراك مجموعة صفات حسية وتعطيها اسماً واحداً دون أن نتعرف على كل صفة في هذه المجموعة واحدة واحدة^(٢٨) لكن يبدو أن رسل لم

Russell, An Inquiry Into Meaning and Truth, London, (٢٨)
1940, PP. 95 — 100

يقتنع بموقفه ذاك نتيجة لمواقفه المنطقية الراسخة ومنها أن اسم العلم متميز من الناحية المنطقية عن المحمول ، ومن أن القضية الشخصية التي يكون موضوعها اسم علم (وهى القضية الحلية بالمعنى الدقيق فى المنطق الرمضى) نوع أصيل . من أنواع القضايا فى المنطق ولا يمكن رده إلى نوع آخر . ولذلك نجد حين يتساءل عما إذا كان من الممكن ابتكار لغة ليست بها أسماء اعلام وعلاقات يجيب بأنه عاجز تماماً عن تخيل مثل هذه اللغة ، ولا يعنى هذا أن تلك اللغة الجديدة مستحيلة وإنما يعنى تقريراً شخصياً عن عجزه فى وضع كل مفردات هذه اللغة بحيث تتألف جميعاً من أسماء عامة وصفات (٢٩) .

ويمكن نقد هذه النظرية لرسول على أسس مختلفة . يمكن نقده أولاً من واقع منطيقته . قال فى نظريته الوصفية إن القضية التي يكون موضوعها اسم علم والقضية التي يكون موضوعها عبارة وصفية محددة لا تشير إلا إلى مسمى ذلك الاسم لن يكون بينهما تكافؤ منطقي . فالقضية الاسكندرية عملاق عسكري ليست مكافئة منطقياً للقضية مؤسس مدينة الاسكندرية عملاق عسكري ، على الرغم من أن موضوع القضية الثانية وصف محدد فريد يخص الاسكندر وحده ، وحجة رسول فى ذلك أن ليس بين المسمى والعبارة الوصفية الفريدة علاقة منطقية ضرورية وإنما علاقة حادثه كان يمكن ألا تتم . إنه أمر حادث لا ضرورة فيه أن الاسكندر بنى الاسكندرية . فإن صح النقد فلن يكون أى وصف — مهما كان فريداً — لشيء ما مساوياً من حيث المنطق لذلك الشيء . الشيء دائماً أكثر من مجموع صفاته لكن لا يعنى هذا أن نذهب مذهب لوك أن الصفات شيء وجوهرها أو حاملها شيء وتجرى بهى آخر . يمكن نقد رسول ثانياً بقولنا إنه وقع فى نفس الخطأ الذى وقع فيه لوك على الرغم من أن هدفه من نظريته (أن الشيء المادى ليس أكثر من مجموع صفاته وأن العقل ليس أكثر من مجموع خبراته) هدفه هو

رفض نظرية لوك في الجوهر . الخطأ المشترك هو إعتبار الصفة الحسية شيئاً يوجد في مكان ، مع أنها ليست شيئاً حسياً على الإطلاق : إن ما يوجد وجوداً حسياً في مكان إنما هو الشيء الجزئي ذاته كالمسندة أو القلم أو الشجرة الخ ومن مفارقات اللغة أن نتحدث عن « صفات حسية » مع أنها في الواقع صفات مجردة بمعنى أن الحرة أو الشكل أو الصلابة في ذاتها ليست موضوع إدراك حسي . وما يكون موضوعاً للإدراك إنما هو الشيء المحسوس بذاته ، وما صفاته سوى المظاهر أو الجوانب التي يبدو لنا هذا الشيء بفضلها .

نظرية كواين

لعل كواين وجد في اعتراف رسل السابق الإشارة إليه — أن مشروع الإستغناء عن أسماء الأعلام ممكن — حافزاً لتطوير موقف رسل وممارسة قدراته في تحقيق ما أعلن رسل فشله فيه . لكن بينما كان هدف رسل من مشروعه ميتافيزيقياً ، كان هدف كواين منطقياً بحثاً لتحقيق أعلا درجة في صورية المنطق . ذلك لأنه يعلن أن مشروع إلغاء أسماء الأعلام من اللغة المقترحة لا يفقد اللغة الحديث عن الأشياء الجزئية وإنما يؤدي فقط إلى إعراب إسم العلم إعراباً مختلفاً . وتتلخص نظريته في نقطتين : الأولى تضيق نطاق التعبير عن الأشياء الجزئية لتتضمن في رموز هي المتغيرات الفردية التي ترد في صيغ حساب المحمول أو حساب دالات القضايا ، ونعوض عن هذه المتغيرات بأسماء أشياء جزئية ، ومن أمثلة هذه الصيغ قولنا « يوجد شيء ما ه بحيث أن ه هي ا » وأن هذه الدالة صادقة أحياناً . والرمز ه قيمته إسم علم ، والرمز ا يدل على محمول أو وصف . وتكون الدالة صادقة إذا عوضنا عن المتغيرات بحكم صادق . النقطة الثانية هي سعيها نحو استبدال وصف محدد فريد بإسم العلم حين نعطي المتغير الفردي قيمته . فبدلاً من وضع اسم العلم قيمه لهذا المتغير نحاول البحث عن وصف فريد أو مجموعة أوصاف لا تنطبق إلا على شيء واحد بعينه ، وبذلك نحصل على

دالة قضية (والقضية في صورة رمزية أى في صورة متغيرات وثوابت) تتألف كلها من رموز إلى محولات، ولم تعد بحاجة إلى أسماء أعلام . ويوضح كواين موقفه أن الوجود هو البحث عن قيمة المتغير *to be is to be a value of a variable* ، والمقصود أن كل دلالة الاسم هو التفرد في الإشارة فإذا أمكن تحقيق هذه الوظيفة بإعطاء وصف فريد لشيء ما فقد أصبح هذا الوصف قيمة صادقة لاستبدالها باسم العلم . وبذلك تنفادى كل المشكلات الناشئة عن مبحث اسم العلم (٣٠) .

هنالك من الماخذ المعاصرين من يدافع عن هذا المشروع لكن ليس عليه إجماع ، ولا زال موضوع مناقشات حامية . يمكن تقديم الانتقادات الآتية إلى مشروع كواين :

١ — يتجاهل كواين نقطة منطقية راسخة أقرها فريجه ورسل ودافع هو عنها هي أننا في الصيغة الرمزية للقضية الوجودية «يوجد شيء ما هـ بحيث يكون...» لا يمكن أن نعوض عن هـ باسم علم وإنما يجب أن نعوض عنها بمحمول دائماً ، حتى تصبح القضية الوجودية مؤلفة من محولين من مستويين مختلفين . نقول يوجد فلاسفة لكننا لا نقول يوجد سقراط . ليس للقضية الأخيرة معنى . نقول يوجد جذر تربيعي للعدد ٤ ، ونقول أيضاً إن العدد ٢ قيمة للمتغير ، لكننا لا نقول يوجد العدد ٢ . « الفلاسفة » محمول يسند إلى بعض الناس ، أما « يوجد » فمحمول من الدرجة الثانية يسند إلى الفلاسفة بمعنى أنه يمكن الحديث عنهم أو التفكير فيهم لكن لا معنى للقول يوجد سقراط . (٣١)

Quine, *Methods of Logic*, P. 224 (٣٠) انظر :

Geach, *Reference and Generality*, P. 161 وايضا

Ibid, pp. 161 — 2 (٣١)

Strawson (ed.), *Philosophical Logic*, I.P. 83 — 5 وايضا

٢ — نعم لم يرد كواين أن يستخدم أسماء الاعلام بل أراد إلغائها وإستبدال محمولات أو أوصاف محددة بها . إما أن يكون الوصف فريدا يدل على شيء واحد دون غيره أو غير فريد يدل على أكثر من شيء جزئى . الأصل فى الوصف أنه محمول وبالمحمول صفة العمومية لا التفرد فى الإشارة ، لكن كواين يقترح محاولة البحث عن محمول فريد يحقق هذا التفرد . فهل هذه المحاولة ممكنة ؟ إن كانت ممكنة كأفنا وصلنا إلى معنى دقيق لمسمى اسم العلم وذلك بمثابة تعريف لكن لا تعريف لاسم العلم . فالأغلب إذن أن المحاولة غير ممكنة أى أن البحث عن وصف فريد يحقق التفرد لا يمكن الوصول إليه بشكل واضح حاسم .

وبما يؤيدنا فى ذلك أن كواين نفسه يعلن أن لاترداف أو تكافؤ بالمعنى المنطقى بين الاسم والوصف الفريد . نخلص من ذلك إلى القول أن بالامكان الإتيان بوصف مناسب يصدق على شيء ما ويحقق التفرد فى الإشارة بحيث يتميز من غيره من الأشياء لكن لن يكون هذا الوصف بديلا باسم العلم .

خلاصة : إن صحت الانتقادات السابقة على مشروع اللغة المثالية التى يراد بها الاستغناء عن أسماء الاعلام ، فإن هدف أصحاب المشروع لم يتحقق وهو إلغاء مقولة الجوهر . ونعود إلى حيث بدأنا . قام تصور الجوهر عند كثير من الفلاسفة على تصور الحل فى المنطق والوصف فى اللغة تصورا أوليا ، لكننا أوضحنا فى الجزء الأول من هذا الفصل أن تصور الفرد وإعتباره جوهرأ أكثر سبقا وأوليا من تصور الحل ، وإن التصور الأول اساس التصور الثانى . وصلنا فى الجزء الثانى من هذا الفصل إلى أن الظواهر النفسية والحوادث العقلية لا تسند إلى جوهر — يسمونه النفس أو العقل — يختلف عن هذه الظواهر متميز منها أن أردنا وضوحا فى التصور ودقة فى التفكير . لا نريد إنكار تصور الجوهر لكننا نريد إنكار النفس جوهرأ . نميل إلى تطبيق مقولة الجوهر على الإنسان الفرد ذاته ومن ثم نسند الحالات النفسية إلى هذا الإنسان الفرد كما نسند إلى نفس الفرد حالاته البدنية وتغيرات الفسيولوجية .

خواطـر «كانط» فى التـربية

« د. محمد فـنـهى الشـنـيطى »

تمهيد :

الفيلسوف الالمانى « إمانويل كانط »، خاطـر فى التربية تـوالتى تنسيقها وتبويبها تليـذه « رينك »، وظهـرت بين أعمال الفيلسوف طبعـة الاكاديمية، كما نشرت فى المكتبة التربوية التى يصدرها « ويلمان » . (١) وأحدث ترجمة لها عن الأصل الالمانى هى الترجمة الفرنسية التى نهض بها « فيلانيسكو »، وطبعت سنة ١٩٦٦ فى مجموعة لطفـل التى يشرف عليها « جان شانـو »، وتصدر فى المكتبة الفلسفية (٢) .
والثابت أن هذه الخواطـر مأخوذة عن محاضرات « لكانط » فى التربية ألقىـت على الطلاب فى جامعة « كونيغسبرج »، فى فترة شتاء العام الجامعى ١٧٧٦-١٧٧٧، وصيف ١٧٨٠، وشتاء ١٧٨٣ - ١٧٨٤، ثم شتاء ١٧٨٦ - ١٧٨٧ . (٣) ومن ثم فهى رحيق خبرته كأستاذ جامعى ومرب قدير، شغلته مشكـلة التربية فى عصره كما شغلته مشكـلات المعرفة والأخلاق والسياسة على حد سواء .
لستشف ذلك من المنهج الذى اتبعه فى التدريس، ومن أحاديثه إلى طلابه والنصائح

(١) O. Willmann : Padagogische Bibliothek (Karl Licher - (١)
Leipzig)

E. Kant : Reflexions sur L'education (Paris 1966 (٢)
- Lib philosophique) J. vrin

(٣) المرجع السابق — المقدمة ص ٩ .

التي كان يسديها إليهم داخل قاعات الدرس وخارجها .^(٤) ولا غر وفإن الفيلسوف يرى « أن التربية هي أهم وأصعب مشكلة يمكن أن تواجه الإنسان » .^(٥)

ولعل « كانط » ، كان يروم التخطيط لمشروع تربوي أوسع مما أنجزه في ألمانيا بالفعل معبد « بيسدو » Baselow ، حيث تركزت الاهتمامات فيه على تنمية القدرات البدنية في المقام الأول ، بينما يستهدف مشروع فيلسوفنا تغطية ساحة التربية كلها ، بدنيا وفكريا وأخلاقيا . لئن شغل « كانط » بمشروعه الفلسفي الأكبر عن نقل الدعوة إلى إصلاح النظم التربوية من داخل جدران جامعة « كونيغسبرج » ، إلى واقع المجتمع الألماني ، فإن خواطره التي تحمل في طياتها روح هذا المشروع ، تشهد بأن هذا الفيلسوف لم يعيش في عزلة عن المجتمع ، ولم يضع مذهبا أجوف خاليا من نبض الواقع الانساني .^(٦)

وسأتوخى في هذا البحث أن أستخلص من خواطر « كانط » ، أسس ميتافيزيقا التربية ، بالمعنى الذي يقصد اليه بالميتافيزيقا ، وهي أنها الضوابط العقلية العامة لدراسة من الدراسات سواء في الجانِب العادي الخالي من الإرادة أو في المجال الإنساني المستند إلى الإرادة .^(٧) وسأركز الاهتمام على الجانبين الفكري

(٤) أنظر ص ١٠ من مقدمة ترجمتها العربية لكتاب « كانط » ، أسس ميتافيزيقا الأخلاق — النهضة العربية ، بيروت ١٩٧٠ . وأرجع كذلك إلى مقالنا هن « إمانويل كانط — حياته ورسائله » في مجلة « العربي » ، يولية ١٩٧٥ .

(٥) ص ٤٤٦ طبعة الأكاديمية وص ٧٥ الترجمة الفرنسية لفيلا لانسكو .

(٦) أنظر ص ٢٤ — ٢٥ من Kurl Rossmann : Emmanwel Kant.

Gunzenhanson Bonner Universitats Buchdruckerei 1974

الترجمة الفرنسية « لجيرارد بيترولف » Gerara Petroff

(٧) أنظر ص ١٧ — ٢٧ من : اميل بوترو : فلسفه كانط — ترجمه عثمان أمين — القاهرة ١٩٧١ الهيئة العامة للكتاب .

والأخلاق ، حيث يتضح في هذين الجانبين اتساق واضح مع سائر جوانب فلسفة
كانط ، في المعرفة والأخلاق والسياسة . فضلا عن أن ما جاء بالخطوط عن
التربية البدنية أفكار شائعة ومتعارف عليها في بيئة المدرسة الألمانية في عصره
وليس بينها وبين فلسفته صلة .^(٨) إن التربية كما يتناولها الفيلسوف في المجالين
الفكري والأخلاقي ، تنخرط في سلك الفلسفة العملية شأنها شأن الأخلاق
والسياسة ، وتتبع ضوابطها من العقل الخالص ، وتتمنى بالتالي إلى الفلسفة
التقديية .^(٩)

(٨) تأسيساً على ذلك يقع هذا البحث في ثلاثة أقسام :

- ١ — أسس ميتافيزيقا التربية .
- ٢ — التربية الفكرية .
- ٣ — التربية الاخلاقية .

(٩) ارجع إلى ص ٤١ — ٤٢ من : كانط : أسس ميتافيزيقا الأخلاق ،
ترجمتها العربية .

أسس ميتافيزيقا التربية

تمة عناصر أساسية أربعة تشكل تصور «كانط للتربية: الثقافة، والحرية والانضباط، والعمل. وهي متفاعلة ومتكاملة: فالثقافة شرطها اللازم الحرية، ولا تحقق الحرية إلا بالانضباط، والعنصر الرابع وهو العمل، يثبت فيها النشاط، ويزودها بالفعالية، ويؤلف بينها في كل متكامل: ألا وهو شخصية المواطن الصالح على مستوى الانتهاء الإجتماعي القومي، والإنسان المبدع على صعيد الإنتماء إلى الإنسانية قاطبة.

ولئن كانت الثقافة هي الغاية التي تتوخاها التربية، فإن الانضباط هو ولا ريب سبيلها إلى تحقيق هذه الغاية. وإذا كان من لا يُشَقِّف فهو «فَـتَـجُ»، فإن من لا ينضبط فهو «فَـتَـظُ». وغيبة الانضباط أسوأ من غيبة الثقافة، حيث يمكن تعويض هذه الأخيرة، بينما لا سبيل إلى التخلص من الغلظة، ومن هنا فالانضباط هو الدعامة الأولى في التربية^(١٠) وترتب على ذلك التزام التلاميذ بالطاعة، وهذه قد تكون طاعة بالإرادة. ولئن كانت هذه الأخيرة هامة في تشكيل شخصية الطفل واعداده لممارسة المسؤولية في المستقبل، فإن الطاعة بالقسر ضرورية للغاية إذ تهيئته للخضوع للقوانين التي ينبغي أن يخضع لها، فيما بعد، من حيث

(١٠) ص ٤٨٠ من النص (طبعة الأكاديمية) ١٢٤/١٢٣ الترجمة الفرنسية.
وانظر أيضاً ص ٢٤٨ من :

G. Vlachos : La Pensée Politique de Kant . Paris 1962 .

حيث يتوه بالأهمية الكبرى للانضباط عند «كانط» ،

كونه مواطناً صالحاً ، حتّى وان لم ترق له (١١) .

ومن هنا يثور الاشكال الاكبر في التربية : كيف نوفق بين الخضوع لقسر مشروع وبين ممارسة الحرّية ؟ وهذا اشكال رابض في صميم التصوّر الاخلاقي للإنسان ، حيث نجد خيّرنا في طابعه العقليّ شرّيراً في طابعه الجسديّ . فالإنسان فتّظ غليظ القلب في طفولته الأولى ، حيث ينبغي أن يعيش في حالة التوحّش التي تتميز باللامبالاة بكل ما يعوقه عن اشباع رغباته . ومع ذلك يمكن للإنسان أن يغدو خيّرنا بأن يرقى الى مستوى الوعي بالواجب ، وممارسة الحرّية المفضية للثقافة ، وهي الحرّية الملتزمة بأداء الواجب ، بينما الحرّية المصاحبة لحالة الطبيعة فهي حرّية الإلتيقار وراء الدوافع الحسّية والنزوات الفوضويّة . ان المشكلة الماثلة أمامنا تتمثل في ممارسة قسر لون خاص يفضى إلى ازدهار الحرّية اللازمة للثقافة (١٢) .

ولا يعوّل «كانط» على التهذيب الذي لا يعدو كونه طلاء مظهرياً للشخصيّة ، لا يحقق الهدف المقصود من التربية . ذلكم لأن التهذيب يفرض على الإنسان من خارج أهدافاً وغايات تظلّ غريبة عنه ما دامت نابعة من أعماقه ، وهو بالتالي لا رغبة له فيها ولا اقبال له عليها . كما يفرض التهذيب طاعة قسرية لا تكون مقترنة باحترام للمعّلم وتقدير له ، بل أغلب الظن أن تأتي مصحوبة بالرهبة والوجل ، فلا تتحوّل حينئذ الى طاعة اراديّة مفضية الى ممارسة الحرّية .

واذ يُبيّن «كانط» أن التهذيب الذي تركز اليه النظريّات الكلاسيكيّة في

(١١) ص ٨٢/٤٨٣ النص ، ١٢٥/١٢٧ الترجمة الفرنسية .

(١٢) قارن «أفلاطون» في القوانين فقرة ٨٠٨ ، حيث يرى أن الطفل من بين جميع الحيوانات الوحشيّة أصعبها ترويضاً ، ومع كون منبع الفكر عنده منبعا زائرا الا أنه عنيد مندفع على نحو لا نجده في الكائنات الحيّة الأخرى . ومن هنا ينبغي لنا أن نكبح جماحه بغية استثمار طاقته الذهنية .

التربية ، عنصر سلبي وقشرة زائفة وأنه قد يؤدي إلى إضعاف شخصية التلميذ وكسر إرادته (١٣) ، نراه يستعيز عنه بعنصر إيجابي فعال وهو العمل . ويرفع «كانط» قيمة العمل إلى أعلى درجة ، إذ يرى : « أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يجب أن يعمل » (١٤) .

ويتجلى اعتزاز «كانط» بفكرة العمل في العمل الذي يوجهه إلى كلٍّ من «روسو» و«بيسدو» Biedou . فعنده أن الدعوة إلى اللعب هي الخطأ الأكبر والخطر الأكبر في ساحة التربية . فاللعب يخلق بالطفل على أجنحة الخيال إلى عالم وهمي يستأثر بانتباهه ويستبدّ بإرادته ، فيغيب فيه عالم الواقع ، عالم التاريخ ، الذي يصنعه الإنسان بسكّده وجدّه ، والذي يبلور فيه العمل القيمة الحقيقية له . « فيتحسّم أن يتمثّل عمل الإنسان الصادر عنه في ابتكار وسائل وجوده وملبسه وأمنه ، ودفاعه عن نفسه (حيث لم تهبه الطبيعة من أجل تحقيق ذلك قرني كثور ولا مخالب أسد ، ولا أنياب كلب ، بل يديه فقط) ، وجميع أساليب النسرية التي تجعل الحياة ممتعة ، وذكاؤه ، بل وحسكته نفسها ، وحتى خيرية إرادته » (١٥) .

إن العمل هو تحويل المادة وإنجاز الوظيفة ، ومن ثمّ تتمثّل فيه الطاعة

(١٣) يقول «كانط» : « ينجم عن كسر الإرادة نط من التفكير الذليل » ، ارجع إلى النص ص ٤٨٠ — الترجمة الفرنسية ص ١٢٣ . ولا يفوتنا أن نشوّه بالمكافأة العظيمة التي يختص بها «كانط» الإرادة الحرة في مضمار الأخلاق . راجع تصوّر الفيلسوف للإرادة في القسم الأول بخاصة من كتابه أسس ميتافيزيقا الأخلاق .

(١٤) النص ص ٤٧١ / الترجمة الفرنسية ص ١١٠

(١٥) ص ٢٢٦ .

لحتمية قوانين الطبيعة . بيد أن العمل يعتبر في الآن نفسه ذاتية وحرية . ففي كل عمل « مشروع » يتوَّلاه الإنسان تصميماً وتنفيذاً . وعلى ذلك ففي فكرة العمل تتحد الحرية مع الخضوع والطاعة اتحاداً تأليفيّاً . فتسكون التجربة التربوية السياسية ، وشأن كل تجربة إنسانية . هذا هو الدرس العظيم الذي يقدّمه لنا « كانط » ويسبق به كلا من « فشته » و« هيجل » . أرايت إلى الإنسان إذ يعدّل العالم فهو يعدّل ذاته أيضاً ، وإذ يستثمر العالم فهو يستثمر طاقته وقدراته سواء بسواء !

وتأسيساً على ما تقدّم فإن التصوّر التأليفي للعمل ، وهو التصوّر الموحد بين الحتمية والحرية ، يمتاز بالإنسان الطريق من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة . فالعمل يقضي من الإنسان أن ينخرط في زمن الأشياء ، حيث يحدّد الماضي الحاضر وعبره يتحدّد المستقبل . بيد أن ثمة زمناً آخر لا غنى عنه في تكوين الشخصية الإنسانية ، ذلكم هو زمن الحرية التي لا سبيل إلى ثقافة إلا عبرها . وفي زمن الحرية — الزمن المرتبط بالمستقبل ، زمن ما ينبغي أن يكون ، بينما زمن الحتمية ، زمن الأشياء ، هو زمن ما هو كائن — لا يتكوّن الحاضر على أساس الماضي بل طبقاً لخطط المستقبل أي على ضوء « المشروع » تصميماً وتنفيذاً . وما « المشروع » إلا رؤية لحالة مستقبلية ممكنة وبتمازج^(١٧) .

ولذا يربط « كانط » التربية بالعمل يبيّن لنا أن العمل يُفنى إلى البهجة والمرح . فبالعمل يفتح الإنسان على نفسه وعلى العالم وعلى المستقبل . وهنا تتجلى قيمته ، حيث يكتسب الإنسان والعالم كل منها مضمونه ، ويكون لكل مغزاه فالعلم ليس لغواً ، والإنسان ليس فراغاً ، وهنا يلتقي التاريخ مع العقل ليؤكد للإنسان عمق الحياة . وانطلاقاً من هذه القيمة يكتشف الإنسان حياة

(١٦) النص ص ٤٧٧ / الترجمة الفرنسية ص ١١٩ .

ليس فيها للضجر مكان . وفي هذا ملاحظة لكناط على جانب كبير من الخطورة والاهمية ، يقول الفيلسوف : « في معظم الأحيان يحيا الإنسان حياة معدومة القيمة ، ويدغدو موقفه هو التناقض بعينه : فينجا يضجر في القسم الأكبر من حياته ويدرك الملل من طول الأيام ، إذ به يشكو ، حين تُؤذن ساعته من قصر الحياة . فالإنسان الذي لا يعبأ بالعمل يعيش أسير زمن الأشياء ، يثير فيه فراغ الاحساسات رعدة الرعب ، ويهيمن عليه إحساس ثقيل الوطأة بموت بطيء ، أشدّ إيلا ما من ضربة قدر تقطع بغتة خيط الحياة » (١٧) .

وعلى ذلك فبالعمل تمتلئ حياة الانسان، فينأى به نشاطه عن الضجر وينعش عقله بالحياة ، ويشيع البهجة في أرجاء نفسه . فإذا به مُتقبل على الحياة كأنه يعيش أبداً ، لا يخطر له التساؤل عن جدواها ، ولا يلوذ بفلسفة الغموض والضياع التي تصيب التربية بالعقم . فإذا أصبح هذا الانسان الذي يربى على هذا الأساس مربّياً ، لهدى تلاميذه إلى السبل القويمة التي تحقق لهم الفعالية وتكفل لهم النجاح ، بأن تجعلهم عناصر مبدعة ومنتجة في حياة المجتمع الذي ينتمون إليه وحياة المجتمع الإنسان بأسره . ومن ثم فغزى الحياة عند المعلم يتخطى حياته هو وحيته ليفغى حياة الآخرين ويعزز حرياتهم (١٨) . فهنا تعم البهجة فتشمل التلميذ والمعلم . وها هي التربية - وهي أصعب مشكلة يواجهها الإنسان على حد قول « كناط » - ، تغدو ، ومن حيث هي كذلك ، مصدر البهجة الاسمي والمتعة الأرقى التي يتذوقها الانسان وينعم بها : متعة بناء شخصيته .

ولئن كانت الفلسفة النقدية تركز على الإجابات عن الأسئلة الثلاثة التالية:

(١٧) انثروبولوجيا كناط ص ٩٦ .

(١٨) ومن هنا اتجاه « فشته » إلى القول بأن الفيلسوف هو أقدر الناس على

أن يثبت في الوجود معنى ، ومن ثم فهو أحقهم بأن يتولى مهمة المربي .

ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا يجب عليّ أن أفعل؟ ماذا يسعني أن أأمل؟ فإن
هذه الأسئلة تنبع جميعها من السؤال التالي: ما هو الإنسان؟ والتربية وحدها
تستطيع أن تزودنا بالاجابة عن السؤال الأخير، فليست معرفة الانسان كمعرفة
أى شيء من الأشياء، بل هي تتمثل في تشكيل شخصيته ليؤدي مهمته على المستويين
القومى والعالمى. ولا غرور في لب التربية يكمن السر الأعظم لسكال الطبيعة
البشرية، (١٩).

(١٩) النص ص ٤٤٤ / الترجمة الفرنسية ص ٧٤.

٢ - التربية الفكرية

يرى دكانط ، أن المدرسة ينبغي أن تستهدف تحقيق التوازن في التعليم ، وبذلك يتوخى النظام التربوي استثمار ممتلكات الدهن استثمارا متكاملا ، فلا تكون عنايته بملسكه منها على حساب الممتلكات الأخرى . ومن هنا ينبغي لنقد التعليم التقليدي الذى يضحى بالفهم والخيال من أجل الذاكرة ، ومن ثم ينصح بتجنيب الأطفال استظهار النصوص ، « فالتذكر أمر ضرورى ، ولكن لا يناسب الطفل أن نجعل منه تمرينا دائما بحيث يحفظ خطبا بأسرها وقصائد بطولها عن ظهر قلب »^(٢٠) .

والتعليم التقليدي بإيثاره للذاكرة وتقديمه لها لم يخل فقط بالتوازن العضوى للذهن ، بل أدخل كذلك بالترتيب القيمى للممتلكات العقلية ، وذلك بتركيز اهتمامه وقصر عنايته على الذاكرة التى لا يعدو نشاطها أن يكون نشاطا سلبيا مرددا ومكررا لما هو قائم بالفعل فى نظام الأشياء المحيطة بنا . وقد يحتاج البعض بأن استثمار الفهم إنما يتلو استثمار الذاكرة ، وبالتالي يشكل استثمار الذاكرة فى فترة معينة جوهر التربية ، ولكن رد دكانط ، على هذا يأتى حاسما فى قوله : « ينبغي استثمار الذاكرة منذ نعومة الأظفار ، ولكن ينبغي كذلك وفى نفس الآن ، استثمار الفهم »^(٢١) ولا يخفى أن ركون المرء إلى الذاكرة يميل به إلى السهل ، وينزع به — رغم ظاهر الأمر — إلى الإهمال والإتكال ، وقد يفضى الإفراط فى الاعتماد عليها إلى « عشق الآلية » و « طمس القدرات الإبداعية » .

(٢٠) النص ٤٧٣ / الترجمة الفرنسية ص ١١٢ .

(٢١) نفس الصفحة .

وعلى هذا فإذا خالصنا التعليم من تحكم الذكرة وسيطرتها ، فقد حررناه من أغلال اللغزية . ومن ثم ينبغي على المربي أن يضع الذكرة في مكانها المناسب من حيث هي وسيلة لتحديد الواقع . عند هذه النقطة يستخلص «كانط» المعنى الحقيقي للتربية الفكرية ، فالترية الفكرية يتحتم أن تكون في المقام الاول ممارسة للذكاء ، وليس ثمة ملكة أخرى تقوم مقامه . فالفهم ضروري للالسان ليهيئ بكل ما يتعلمه وما يقوله ، ولكي لا يردده دون دراية^(٢٢) وفي هذه الممارسة تمرين للذكاء تتجنب فيه أن تبدأ من السكلي ومن قواعد مجردة ، كما تتجنب أن تبدأ من الجزئي ومن الواقعي دون مغزى علم . وهنا يحق لنا أن نتساءل : هل ينبغي أن تعطى القواعد في التجريد أو ينبغي ألا تعلمها إلا بعد أن نحسن استخدامها ؟ أو ينبغي أن تمضي الممارسة والقاعدة جنباً إلى جنب ؟ هذا الموقف الأخير هو الأحكم فيما يرى «كانط» .

ويبنى «كانط» على ما تقدم أننا يمكننا من البداية واتباع لسق سلبى إيجابى معا أن نصل إلى ما نبتغيه ، وذلك بأن نستعرض أمام فهمنا أمثلة ملائمة للقاعدة ، أو بأن نستخلص القاعدة الملائمة لحالات فردية . ويأمل «كانط» أن يتمخض عن التمرس بهذه التمارين في المدارس تخريج شخصيات مثقفة لديها الكثير من المعرفة والقليل من الفهم . ولكي نجعل هذه التمارين أجدى وأخصب لستعين بمنهج «سقراط» ، حالما تبدأ في التعامل مع الملسكات الأعلى . وليس معنى هذا أن «كانط» يسلم بأن الافكار كائنة أساساً في الذهن . ويكتفينا في هذا الإشارة إلى أحد مبادئه الكبرى وهو المتمثل في قوله : «كل معرفتنا تبدأ من التجربة»^(٢٣) . وما ينبغي في هذا الصدد هو أن يبني الطفل

(٢٢) النص ٤٧٦ / الترجمة الفرنسية ص ١١٧ .

(٢٣) كانط : نقد العقل النظري (الترجمة الفرنسية ص ٣٩)

أفكاره بنفسه — على النسق السقراطي — بدلا من أن يتقبلها جاهزة من الخارج .

هذه الخواطر تفضي بنا إلى برنامج تعليمي يعد برنامجا متطورا لو قارناه بما كان ساريا في المدارس الألمانية على عصر فيلسوفنا . ويختص «كانط» الجغرافيا بأرفع مكانة بين العلوم في هذا البرنامج الذي يضعه لمشروعه التربوي . وعندده أنها العلم المعهد لسائر العلوم والفنون ، من فيزياء ورياضيات ورسم . وربما حدا به إلى الاهتمام بالجغرافيا - فضلا عن ذوقه الشخصي حيث كان ميالا للدراسات والكشوف الجغرافية — كون هذا العلم جياشا بالحركة والحياة معنيا بالنبات والحيوان ، يشغل العين والدعن معا . وفي هذا جاء قوله : « إن في الحرائط الجغرافية شيئا ما يخطب لب الاطفال حتى اصغرهم سناً » (٢٤) : بيد أنه يجعل للرياضيات مكانا مرموقا ايضا ، وليس هذا لما تمتاز به من حيث الوضوح واليقين والبداة فقط ، بل لما لها ايضا من قيمة تربوية . فبفضل الرياضيات يستطيع الإنسان أن يقيم ميزان التعليم ، موفقا بين المعرفة من جهة وبين قدرات الذهن من جهة أخرى . وفي هذا يقول «كانط» : « يجب على المرء في تعليم الطفل أن يسعى إلى أن يربط شيئا فشيئا المعرفة بالقدرات . ومن بين جميع العلوم يبدو أن الرياضيات تشق الطريق الوحيد لتحقيق هذا الهدف تحقيقاً وافيا » (٢٥) .

فإذا تساءلنا عن مكان اللغات والبلاغة في هذا البرنامج ، لرأينا أن «كانط» لا يبغي إهمالها ، ولا يستهين بشأها ، إلا أنه يستهجن أن يتركز الاهتمام على حفظ كلمات من اليونانية أو اللاتينية أو هذا التعبير أو ذاك في لغة من اللغات . ولا غرو فإن الهدف الأعم للتربية هو — كما المعنا — بناء الشخصية .

(٢٤) النص ٤٧٦ / الترجمة الفرنسية ١١٨

(٢٥) النص ٤٧٤ / الترجمة الفرنسية ١١٦

٣ - التربية الأخلاقية

التربية الأخلاقية هي الأعمق ، ومن ثم لا ينبغي أن تغرب عنا أهميتها في كل مرحلة من مراحل التعليم . ومع كون الطفل يحمل المعنى الأخلاقي للوجود ، ومع تعذر إفهامه له إنهما ماباشرا — (٢٦) ، فيا لضيعة ما يبدل من جهد في التحدث من الواجب إلى الأطفال ، — فعلى المربي ، مع ذلك ، أن يوجه إليه أعظم انتباه . ولما كانت المدرسة تعد رجال المستقبل ، فإنها تحرص على تنمية القدرة على الانتفاع بشمار العلاقات الاجتماعية إلتفاعا حكيما ، ويدعو «كانط» هذه القدرة التبصر . وينضاف التبصر إلى ما اكنسبه الطفل من مهارات بدنية وبراعات فكرية ، وتتـكامل هذه العناصر كلها لتشكّل طابعه الأخلاقي .

فإذا تساءلنا : كيف نهىء الطفل للتربية الأخلاقية ؟ لاجابنا «كانط» ، بأن ذلك يتحقق من خلال العمل . فبانخراط الطفل في العمل يخضع لقسر النظام ، ويمثّل الانضباط المدرسة . وينجم عن ذلك ، لاعمالة ، ممارسة الطفل لنشاطه الذاتي فيتحوّل القسر شيئا فشيئا من قسر مفروض عليه من خارج إلى قسر داخلي . ويكف الطفل بالتدريج عن تمثّل الطاعة على أنها طاعة للغير ، ويتبلور لديه التصور بأنه يطيع نفسه ، وههنا يكتشف بعمق حريته ، ويتحقق له الاستقلال الذاتي لإرادته . (٢٧) ومن هنا نقبين أن التربية الأخلاقية تنحى جانباً ، وقدر المستطاع ، الانضباط ، لكي تسند إلى الحرية . ومعنى هذا أن يعمل الطفل وفق قواعده

(٢٦) للنص ص ٨٣/ الترجمة الفرنسية ص ١٢٩ .

(٢٧) راجع مايقوله «كانط» عن القاعدة الذاتية هامش ص ١٠٨ من «أسس

ميثافيزيقا الأخلاق» .

هو ، ألا يقبل فقط ما هو خير ، بل يفعله لأنه الخير . (٢٨)

ويناط بالتربية الاخلاقية صياغة الخلق، فإذا عساه أن يكون؟ يرى دكانط، أن د الخلق ، يتألف من القدرة على العمل طبقاً لقواعد ، (٢٩) و . . . في حزم التصميم الذى يقدم به الإنسان على فعل أمر ما ، وكذلك في التنفيذ المحقق له ، (٣٠) . فالخلق يتشكل بفعل الحزم في اتخاذ القرارات أيا كان المزاج ولا يحيص عن تنحية المزاج جانباً لتأثره بالانفعالات الطارئة والأهواء العارضة ، وهو من ثم لا يؤمن بجانبه . وينبه د كانت ، إلى أن عدم الالتزام بالحزم يجعل الإنسان ألعوبة في يدي الأحداث ، لا يتخذ موافقه بل يفرضها عليه فرضاً مجرياً بالامور . ومن ثم ينبغي علينا أن نعود الطفل على الحزم من خلال النظام . ولا غرو فإن انتظام النشاط يجنبنا تشكيل شخصيات مهزوزة ، متقلبة ، وتائهة . ولا شك أن الطفل حين يتطبع بالحزم سيأتى تصرفه طبقاً لقواعد عامة أو قوانين يتشرب بها تدريجياً . ومن ثم يتحول الانضباط من الظاهر إلى الباطن ، ويغدو الطفل سيد نفسه .

ومن هنا التوجيهات الأساسية في تشكيل الخلق : فينألف الخلق من لحظات ثلاث جوهرية : الطاعة ، والصدق ، وروح الجماعة .

ولقد رأينا أن الطاعة ينبغي أن تتحول إلى داخل الانسان فتغدو طاعته ذاتية ، وفيها تتمثل الحرية . هذه هي اللحظة الاولى في الخلق التى يمكن أن 'نمذّل' لها بغير تناقض في القاعدة التالية : ' أن يفكر الانسان دائماً بنفسه ' . فالفعل لم يعد يصدر طبقاً لأمر خارجي ، وإنما هو يتحقق رضوخاً لأمر نابع من الباطن . وعلى ذلك فالطاعة الكاملة هي طاعة الانسان بحزم لنفسه من

(٢٨) النص ص ٤٧٥ / الترجمة الفرنسية ص ١١٧

(٢٩) النص ص ٤٨١ / الترجمة الفرنسية ص ١٢٤

(٣٠) النص ص ٤٨٧ / الترجمة الفرنسية ص ١٣٥

حيث هو كامل عاقل. ولهذا يتوخى المؤمن الامتناع عن إصدار الأوامر للطفل وعن الإفراط في انزال العقاب به . بل خليف به أن يعمد إلى توجيه الطفل بالأسلوب السقراطي نحو إدراك الأسباب التي تفرض عليه إنجاز فعل من الأفعال ، « فالطفل يجب أن يسلك طبقا لقواعد يدرك بنفسه ما تنطوي عليه من عدالة » . (٣١) وعند « كانط » ، أن هذا أمر صعب عند الطفل الصغير ، بيد أنه ممكن لدى المراهق . ولذلك يجمل بالمربي أن يتجنب بكل ما يستطيع من حرص رهن سلوك الطفل بمعايير الثواب والعقاب . يمكن للمربي ، بالتأكيد ، أن يضمن طاعة الطفل بإثابته على أفعاله الطيبة ، وانزال العقاب به لأفعاله السيئة . بيد أن طفلا كهذا يتمنخ عنه ، في المستقبل ، شخص مهتر ، يفكر ويعمل طبقا للملابسات ، وينساق وراء الظن ؛ همه أن يجتنب العقاب ويتجنب الضرر .

والبحظة الجوهرية الثانية في تشكيل الخلق هي الصدق . فكانط يعلق أهمية كبيرة على الصدق ، إذ يرى أن الإنسان الذي يكذب لا خلق له . وكثيرا ما يستشهد بما جاء في الكتاب المقدس من أن الشر لم يدخل العالم بالجرمة وإنما بالكذب (٣٢) . ولعل في الوسع أن نصوغ قاعدة الصدق على النحو الآتي : يفكر الإنسان دائما متفقا مع نفسه . لأن الكذب هو قبل كل اعتبار ، اختلاف الإنسان مع نفسه اختلافا يحيط من مستوى الكبرياء الإنساني . ومن هنا يرى « كانط » في الصدق السمة البارزة في الخلق (٣٣) . على أننا ننبه إلى أن « كانط » لا يفتي بالصدق أن يكون صدقا فظا ينطوي على قول الحقيقة مهما كانت الظروف ، إذ تستلزم بعض الملابسات شيئا من الإخفاء (٣٤) .

(٣١) النص ص ٤٨٠ / الترجمة الفرنسية ص ١٢٤

(٣٢) إرجع إلى ص ٦٠ — مقدمة فيلوفنسكو للترجمة الفرنسية .

(٣٣) النص ص ٤٨٤ / الترجمة الفرنسية ص ١٢٩

(٣٤) النص ص ٤٨٦ / الترجمة الفرنسية ص ١٣٣ كذلك النص ص ٤٩٠ / الترجمة

الفرنسية ص ١٣٨ .

أما اللحظة الجوهرية الثالثة ، أعنى روح الجماعة فإنها تتكامل مع اللحظتين الآخرين ، الطاعة والصدق ، فينتج عن ذلك رسوخ الطابع الأخلاقي . وروح الجماعة يتجلى لنا البعد الارسخ للشخصية الانسانية ، فيما يرى الفيلسوف ، أعنى الآخر ، وذلك بأن يفكر الانسان دائماً بأن يضع نفسه موضع الآخرين ، وبذلك يكسر طوق الفردية منخرطاً في سلك المجموع ، حريصاً على أداء دوره الحضارى . فكانت يرى أن التثنية الاجتماعية للطفل ليست قاصرة على التعاطف ، بل ينبغى أن تتخطى ذلك بحيث يعتاد الطفل الحرص على حقوق الآخرين . وينجم عن ذلك الهدف الاسمى ألا وهو ابتغاء الحق لذاته ، ومن هنا تنبني الصداقات وطيدة على أساس من مشاعر صافية .

ونمة نداء يحرص عليه « كانط » ، حيث يناشد المربين أن يبذلوا قصارىهم في الاعتزاز بكرامة الطفل وتوطيد كبريائه ؛ فالإساءة الكبرى للأطفال هي أن تفرح اسماءهم الفاظ فظة قاسية تخدش الحياء وتذل الكبرياء ، وأسوأ من ذلك ايضاً تدليلهم . إن كبرياء الإنسان ينبع من كونه كائناً عاقلاً ، أحكامه توزن بميزان العقل وحده . فلنعامل الطفل على هذا الأساس فنصونه من الازلال وننتأى به عن الدلال . (٢٥)

(٢٥) استرشد في ذلك بما يثيره الفيلسوف من مشكلات تربوية في كتاب
 « نقد العقل العملى » ، ص ١٦٦ (الترجمة الفرنسية لجيبلىن / باريس ١٩٦٥)
 E. Kant Critique de la Raison Pratique (K. Giblin) Paris
 1966. P. 166.

الفكر المعاصر

هل قدمت الفينومولوجيا جديداً للعلوم الانسانية ؟

د. صلاح قنصوه

يفترق أنصار الفينومولوجيا عن أصحاب الاتجاهات الوضعية في أنهم يتصدرون لمشكلة الموضوعية في العلوم الإنسانية على نحو صريح مباشر . فأصحاب منحنى الوقائع الخارجية والمعطيات الحسية المقيسة يقنعون بإحالة القضية بأسرها إلى النموذج القياسي paradigm للعلم الطبيعي حيث ينسكرون الفروق بين العلوم الإنسانية والطبيعية ، وحسب الباحث أن يلتزم بمزاولة المنهج المتفق عليه في العلوم الطبيعية ، لأن فيه الحل الحاسم لمشكلة الموضوعية - قاعدة العلم ومحوره - التي سرعان ما يتخفى شبحها ، كمشكلة ، أمام هذا المنهج ، وتذوب الأوهام الميتافيزيقية التي تسكتفها . أما الفينومولوجيون فيبادرون إلى التوكيد الصارم للخلاف بين العلوم الإنسانية والطبيعية ، ويتوجهون إلى قلب المشكلة توطئة لتأسيس جذرى للعلوم الإنسانية ، وتقديم الحل الذي يرونه نهائياً ووحيداً ، و يقينياً .

وتأكيد التمييز الخاص بموضوع الدراسة ، والإلحاح على إبراز نوعية الظاهرة الإنسانية هو معقد الخلاف بينهم وبين غيرهم ، لأن المنهج في نظرهم أمر لاحق أو تابع لموضوع الدراسة ، وليس له الأولوية التي أفردتها له الوضعيون . وطالما كان موضوع البحث في العلوم الإنسانية متميزاً عن الموضوعات الطبيعية ، فلا بد أن يتميز كذلك عنهم .

وليس أصحابنا ممن يستخدمون هذا الفارق مراوة يهون بها على رؤوس

علماء الطبيعة مثلما فعل برجسون ، و أنامونو ، و أورتيجا إلى جاسيه وغيرهم ، بل هم يعترفون بالمشروعية العلمية لكلا المجالين من الدراسة . فالطبيعة ليست هى الإنسان ، وما يصلح منهجاً لتعليل وقائما ، لا يصلح أسلوباً لتفهم «ماهية» الإنسان .

والذى يفرق هذه العلوم عن تلك أمران يتصلان بالموضوع والمنهج معاً . أولهما : الطبيعة النوعية للظاهرة الإنسانية . وثانيهما : العلاقة الخاصة بين الباحث وموضوع بحثه .

ففى الموقف الوضعى نجد افتراضاً مضمراً ، أو معلناً أحياناً ، هو النسوية والمعادلة بين الإنسان وموضوعات الطبيعة . أما الموقف الفينومولوجى فيبدأ بإعلان إنكاره لهذا الافتراض وإبداله بما يناقضه . فإذا ما خضعت مظاهر السلوك الخارجى للإنسان لمنهج مشترك ، فثمة ما يند عن هذا الخوض للمنهج الطبيعى . وهو الذى يعين ، على الأصالة ، الموضوع الخاص للعلوم الإنسانية . وهو « الذاتية » .

وينبغى هنا أن نفرق بين دالتين للذاتية فيما يتصل بالدراسات الإنسانية . إحداهما ، وهى الأشهر ، هى التى نجد لها لدى من يعارضون أصلاً إمكان قيام علوم للإنسان والمجتمع . والدلالة الأخرى ، وهى التى تعيننا هنا ، تقوم فى نطاق هذه العلوم نفسها ، كموضوع مشروع للعلم ، تتحدد بتصور خاص للإنسان ، وتناول معين له يحرص على النفاذ إلى « داخل » الظاهرة الإنسانية ، أو بحسب تعبير الدكتور عثمان أمين الأثير « جوائيته » . فالوجود الإنسان أو الظاهرة الإنسانية على كائنة مستوياتها تعين « بالوعى » الذى يقصد إلى « المعنى » ويهدف إلى « القيمة » من خلال « تجربة معاشة » لها « تاريخيتها » الخاصة المنفردة فى الزمان والمكان . وعلى هذا ، فإن البحث العلمى عليه أن يستبطن طرائقه التى تيسر له النفاذ إلى هذا الداخل الحى لبلوغ الموضوعية عبر « تفهم »

Verstehen^(١) مباشر يمضي بالباحث إلى الأساس الصلب الذي يقيم عليه تفسيراته وتأويلاته للظاهرة الانسانية والاجتماعية .

ولأنهم يعلقون أهمية قصوى على العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه ، فن المؤلف عند أصحاب هذا الاتجاه أن يمزجوا ، هنا وهناك ، بين التجربة (أو الخبرة) ، ونقد التجربة .

ولذلك يتردد لدى معظم أصحاب هذا الاتجاه لإصطلاح « الترسندنتالية » ، ولكن بغير الدلالة التي أسبغها عليها كانط .

ولا يعنى حرصهم على الذاتية والتغلغل إلى باطنها أنهم يكرون راجعين إلى ما سبق أن عارضه الوضعيون من الاتجاهات المنهجية المعتمدة على الاستبطان ، بل الأمر على النقيض من ذلك في أغلب الأحيان ، لأنهم لا ينظرون بعين التقدير إلى الاستبطان الذي لا يفي وحده بتحقيق الموضوعية ، بل يسمعون إلى ربط تصورهم للذاتية بما يتجاوزها من قاسم أو أصل مشترك يوشك أن يكون « عقلا موضوعياً » ، مثل « الأنا الترسندنتالية » عند هوسرل . فعالم الذاتية المشتركة أو « البين ذاتية » intersubjectivity في حاجة إلى من يضمن صدقه وموضوعيته عبر وسائلهم المنهجية كالتفهم ، والتوحيد الشمورى أو « التشاعر » Einfuhlung.

(١) آثرنا ترجمة ذلك الاصطلاح الألماني « بالتفهم » تمييزاً له عن الفهم الذي الذي يقارب لفظاً ألمانياً آخر هو Begreifen الذي لا ينقل المعنى الخاص المقصود بالتفهم كمنهج مستقل . فكلمة الفهم تشير إلى الغاية التي تهدف إليها كل المناهج والعلوم بينما تتضمن كلمة « تفهم » العربية لوناً من المشاركة والتواصل والتواد ، وهو ما يزيكها مقابلاً للأصل الألماني . ولعل ذلك أن يكون أفضل من استخدام علماء المناهج السكاتيين بالانجليزية والفرنسية للأصل الألماني والابقاء عليه دون ترجمة .

ولاريب أن البحث في العلوم الإنسانية كان في حاجة إلى تجلية الصلة بين الباحث وموضوع بحثه، وهى العلاقة التى تجنب الوضى ون دراستها لأن موقفهم من العلوم الإجتماعية ومنهجهم فى تناولها لاثير بحكم طبيعته مشكلة من هذا الطراز، فنوعية الظاهرة الإنسانية ومنهج علومها لا يختلفان جوهرياً عما هو قائم فى العلوم الطبيعية . فهكذا يتم عند الوضعين حل مشكلة العلاقة بين الباحث وموضوعه، أو مشكلة الموضوعية بعبارة أخرى، بإلغائها واستبعادها من قائمة المشكلات .

وإذا ما كان ثمة قطبان هما الباحث من جهة والموضوع من جهة أخرى، فإن الوضعين قد دمجوا بينهما لحساب الموضوع، بينما اتخذ الفينومولوجيون المنهج المضاد، فدمجوا بين القطبين ولكن لحساب الذات .

ورقم سخط الفينومولوجيين على المذهب المثالى بصورته التقليدية، فإنهم يتفقون معه فيما يسلم إليه من الوجهة المنهجية، وما يفترضه من مصادرات . فالإنسان الذى يتحدثون عنه سواء كان ذاتاً خاضعة للدراسة أو باحثاً فيه، هو إنسان، أو صورة إنسان بالمعنى الأرسطاطاليسى، قد استقرت معالمها وتحددت قسماتها وماهيتها، فهو الإنسان العاقل الرشيد الذى وهبت له قدراته ومشاعره وقصوراته دفعة واحدة . ولا بد أن يكون هو الإنسان الذى يعرفه كل منهم فى نفسه، أو فيمن يخاطبهم فى مجتمعه وعصره، على أن تكون هذه الصورة عن الإنسان المتمدين السوى خارج الزمان الذى لأصله له بالتاريخ، أو تدرج اكتسابه لفاعلياته وقدراته ومشاعره على النحو الذى تحقق للإنسان الأوربي فى هذا العصر خلال محاولات النجاح والإخفاق فى مواجهة أو تجاوز المطالب العضوية والنفسية والاجتماعية المتطورة . والتجربة المعاشة أو الوعى يبدوان كما لو كانا حاضراً مستمراً لاماضى له ولماستقبل . فالزمان عنه هو سرل، كما جاء فى محاضراته « فنومولوجيا الشعور الداخلى بالزمان »، ليس خطأ (تقدماً)

بل شبكة من الأفعال القصديّة وهى التوتر *tension* ، والاستبقاء *retension* والترقب *prctension* .

ومن هذا التصور الضمنى للإنسان ، باحثاً أو موضوعاً للبحث ، جاء افتراضهم لليقين المطلق لأفكارهم ومناهجهم . فالأمور جميعاً تكاد ماهياتها أن تكون محددة ، وليس علينا إلا أن نصل إلى الذات فى صفاتها ، أو إلى العقل فى نقائه لنستلهمهما المعرفة الصادقة الموضوعية .

غيز أن الفيومولوجيين لا يتركونا وحيدين مع الذات ، بل يطمشوننا قبل كل شيء ، بوجود ضمان يكفل الموضوعية واليقين . فثلبا يكون الصدق الإلهي ، عند بكارت ، هناك الأنا الترسندتالية ، عنه هو سرل . ويضيفون إلى هذا الضمان الثقة بالحدس الذى لا يأتيه الباطل ، ولا تجوز عليه أغاليط التجارب الطبيعية وانحرافات الحواس . إلا أننا لا يمكن أن نسلم معهم بما يفضى إليه الحدس من يقين لأنه يقين لاشأن له بالعلم ، لأنه لا يعين الطرائق التى تتحقق بها من صحته ، فما جاء بالحدس لا يثبت إلا بالحدس ، كما يقول هو سرل ، ومن ثم فهو يقين فردى لا يهد سبيلاً نحو الموضوعية العلمية .

وكيف نضمن صحة ما كتبه أصحابنا وهم جالسون إلى مكاتبهم ، وتثبت من صدقه خارج غرفات المكاتب ؟ لاشك أن ما كتبه هؤلاء جاء نتيجة تعمقهم فى معنى تجاربهم المعاشة . ولكن ماهى الطريقة التى بمقتضاها نسلم معهم بأن تجاربهم هى النموذج التى يمكن أن يتكون لدى غيرهم من البشر خارج مجتمعاتهم وعصورهم ؟

فهناك إذن خلط بين مسألتين هما : كيف نفكر ؟ وفيم نفكر ؟ فربما نقبل منهم تحليلهم ووصفهم للطريقة التى نفكر بمقتضاها ، ولكن ذلك لا يستلزم قبولنا لما يفكرون فيه من موضوعات ، أو تصوراتهم وإبائهم لهذه الموضوعات .

وقد تكون للمنهج الذاتي أهميته في التحليل المستقطب ؛ بمعنى تحليل وتقويم أو نقد عناصر الذات العارفة وليس موضوع المعرفة . وبموجب ذلك لا يكون لمثل هذا التحليل الاهلية أو المشروعية في بناء أو إنشاء المعرفة التي قد ترجمها هذه الوجهة من النظر . فهو تحليل مستقطب لأنه ينجذب فقط إلى أحد مكونات الموقف المعرفي ويغفل جوانبه الأخرى رغم محاولة اغراقنا في مصطلحات تبدو عليها الصيغة الموضوعية مثل التجارب والوقائع القصصية ، والمقابل الموضوعي والتقوم (أو التكوين) وغيرها من مصطلحات . فلاريب أن الفينومولوجيا تعترف بالقطب الآخر ، ولكن ريثما تلحقه وتضمه إلى القطب الأول وهو الذات . فهل هي مضمّنة إلى الأشياء ، كما يعلن شعارها الدائم ، أم ترى هي عودة إلى رحم الذات ؟ ولقد كان هو سرل في هذا الصدد واضحاً غاية الوضوح عندما اختتم كتابه « تأملات ديكرتية » بعبارة أغسطين المشهورة : « في داخلك أيها الإنسان تسكن الحقيقة » .

• in te interiore homino habitat veritas •

وقد قدم لها هو سرل قائلا : إن حكمة دلف « إعرف نفسك » ، قد اكتسبت معنى جديداً ، فالعلم الوضعي هو علم الوجود الذي ضاع في العالم ، ويجب أولاً أن يفقد العالم في التعليق الفينومولوجي لكي نسترده في وعي الذات لذاتها وعياً كلياً إن المجتمع والتاريخ عند الفينومولوجيين — في التحليل الأخير — مؤلف من ذوات ووقائع فردية ، ولا خلاف حول هذا . ولكن ثمة طرق متعددة لتناولها . فالنقطة الأولى ؛ فهو الذي يحتفظ بهذه الفردية العينية لا يعدوها . كذلك تتناولها الفلسفة ولكن على أساس منظور شمولي قائم على « افتراضات ، واسعة لا تقبل التحقق من صحتها على نحو مباشر كما يصنع العلم » بفروضة . غير أن العلم هو الذي يبدأ من هذه الفرديات ولكن ليتخطاها إلى التعميم الذي يقبل التثبت من صدقه أو كذبه .

يبد أن هذه الأمور جميعاً تبرز معاً عنه أصحابنا عندما يضعون الفن والفلسفة

والعلم في سلة واحدة . أو على مستوى واحد هو الذي يزعمون أنه العلم ، أو هو بوصفها علما محكما كما يشير عنوان بحث مشهور لـ هوسرل .

فإذا ما تأملنا وصفهم لتجارهم المعاشة ، وهو ما يقدم مادة للفن، لوجدناه مضطربا بوجهة نظر شاملة للإنسان في العالم ، وهذه فلسفة ، في عين اللحظة التي يستخلصون عندها من هذا وذاك قضاياهم العامة التي يعدونها تأسيساً وإنجازاً للمشروع العلمي في العلوم الإنسانية . ويتم ذلك لديهم دون انتقال من مستوى إلى آخر . فالحد الأدنى الذي ينبغي أن نعتمده ميراً للعلم عن غيره من أنشطة الفكر هو ما يمكن اختبار صحة قضاياه بين من يستخدم منهجه وإسلوبه أو هو ما يقوم على الاتفاق بين باحثيه ويؤدي إلى حسم ما يثور بينهم من خلاف إذا ما التزموا إسلوبه . ولا تفتي الموضوعية بذلك سوى إناحة الإمكانيات المنهجية لبلوغ الاتفاق أو هي بعبارته أخرى، الاتفاق على وسائل حسم الخلاف، على حين تشتبك الأمور عند الفينومولوجيين بحيث نعجز عن الاقتناع بقضاياهم العلمية ، إلا إذا سلمنا منذ البداية بمصادراتهم الفلسفية ، ونكون بذلك إزاء عتبة حقيقية في وجه تحقيق الموضوعية العلمية . فال موضوعية لدى الفينومولوجيا ليست شرطا ومطلبا بقدر ما هي أمر محقق بالفعل في نظرها . فالقول بأنهاد الحقيقة التي تصدق دائما لدى الجميع ، يمكن أن تكون تعريفا وشرطا ومطلبا يحثنا على إنجازهم كهدف ، ولا يكفي أن يقال إن الناس جميعا ودائما يصنعون كذا وكذا في تجاربهم المعاشة ، ويفكرون على هذا النحو أو ذاك لكي يلتقي طرفا الدائرة بين المطالب وتحقيقه بل علينا أن نضع من الأساليب والشروط ما يتيح لنا أن تثبت من صحة كل ما يطرح من دعوى ، وإلا كنا كن يرفع قدمه ويخففها دون أن يتقدم خطوة على الطريق .

ولننظر في التفهم، وما يقترن به من تشاعر، فهم يزعمون أنه المنهج الملائم لنوعية الظاهرة الإنسانية . ولا يليق بنا أن نشك في أهمية هذا الأسلوب عندما

يتصدى لدراسة بعض الظواهر الإنسانية إذا ما يتيسر لنا أن نحدد مهمته وإمكاناته. غير أننا لن نقع فيه على جديد اللهم إلا ما يمكن أن نصوعه في عبارة فظة هي : أن نضع أنفسنا موضع الآخرين . وحتى هذا فإنه يتضمن افتراضاً مسبقاً بأن الآخرين يشعرون ويسلكون مثلنا نشعر ونسلك . وهو افتراض لا ينبغي أن نبدأ به ، بل الأحرى أن نبدأ بأبائاته إذا كان علينا أن نعلم عليه .

ورغم بساطة هذا المنهج ، فقد ارتدى عند الكثير من علماء النفس والاجتماع أموا بكثيفة من الاصطلاحات . فزنانديكي Znaniecki يتحدث عن « الخبرة بالانابة » Vicarious experience مصدر الانعطيات السوسولوجية المتعلقة بما يسميه « بالمعامل الإنساني » . كما يتحدث ما كير عن عملية « إعادة البناء الخيالية » imaginative reconstruction ويلجح سوركين على استخدام ما يدعوه « بالمنهج المنطقي المشمول بالمعنى » Logico. meaningful Method وكذلك هناك ما يسميه فرانز الكزاندر « بالقياس (المنطقي) الانفعالي » emotional syllogism

ولئن قنع الوضعيون بالارتباط الظاهر بين المتغيرات دون التعق فيما يجرى من تغير أو تفاعل داخلي بين هذه المتغيرات مما يجعلها على هذا النحو أو ذاك ، فإن الفينومولوجيين يسعون ، بالتفهم ، إلى النفاذ إلى هذا التابع الداخلي الذي يتوسط بين المتغيرات المستقلة والتابعة ، كما يسميها التجريديون . وهنا يفيد التفهم في التنبيه إلى قصور المناهج الوصفية والسلوكية ، ولكنه لا يقدم لنا منهجاً بديلاً محدد الخطوات لاثبات هذه المتوسطات . فنحن « نتفهم » تصرفاً إنسانياً معيناً إذا ما كان بوسعنا أن نطبق عليه تصميماً مؤسساً على تجربة شخصية . وهذا الضرب من التصميمات التي لا بد أن يعدها الفينومولوجيون معايير أو مبادئ للسلوك لم تسجل من قبل في المراجع العلمية ، ويمكر افتراضها بحسب مقتضى الحال ، ونقبلها بوصفها قضايا عامة رغم أنها لم تقرر على أسس تجريبية . فإذا ما كانت عملية التفهم منظوية على تطبيق معرفة نملكها من قبل ، وتبدولنا أمراً

بيئاً بذاته ، فإنها لا تفيد إذن كوسيلة للكشف ، بل في وسعها ، في أفضل حالاتها ، أن يؤيد ما نعرفه من قبل . كما يمكن أن تتيح الكثير من الاستبصارات في المراحل الاستطلاعية عن دراسة موضوع من الموضوعات بحيث يمكن أن تفيد في وضع الفروض ، ولكن ليس في مقدورها أن تتحقق من صحة هذه الفروض أو كذبها ، وتلك هي قضية ، المنهج في العلم ، كما هي أساس الموضوعية على السواء .

وإذا ما تأملنا الصرح الهائل للفينومولوجيا لوجدنا أن أكثر موضوعات الدراسة لديها مشكلات أفضى إليها منهجها ومصادراتها الأولى أكثر مما هي مشكلات خليقة بالبحث العلمي . فالإنطواء على الذات ، والتعليق والتكليف والرد ، لا بد أن يثير مشكلات وجود الآخرين ، والاتصال بين الذات وغيرها من مشكلات تزخر بها مؤلفات هوسرل . وقد تتضارب الآراء حول أهمية أو جدوى انشغال الباحثين في العلوم بالإثبات وجود الآخرين من البشر ، ولكن لا يثور الشك حول ضرورة البحث فيما يميز - موضوعيا - بين ما هو واقعي ، وما هو موهوم محتلق ، ولسوء طالع العلوم الإنسانية لم يكن ذلك مما يبعث الحماس لدى هوسرل من أجل دراسته .

وقد عني هوسرل بالرد الماهوي والابنية والعلاقات الماهوية وأولادهما أهمية أنطولوجية مستقلة . فإذا ما قصدنا بالماهية ، كما يقول فاربر الفينومولوجي المرتد أن وبدونها كان من الممكن ألا يكون الشيء ما هو عليه ، ، فليس هناك ما يضمن الواقع المستمر للماهية ، لأن السمات الماهوية للشيء قد تتوقف عن الوجود مع الحادثة العينية الموضحة لهذه السمات . فالماهيات إذن يمكن أن تكون أمورا تخص المعرفة موضحة بوساطة الحوادث ، ولكن بدون استقلال أنطولوجي ، ودون أية مكانة أنطولوجية ممتازة ، فالماهية المنفصلة محض وهم .⁽¹⁾

(1) M. Farber, "Toward Naturalistic Philosophy of Experience" in Diogenes. No. 60 1967. P. 118.

ويمكن للرد الفينومولوجي والتأمل الانعكاسي أن يتخذ بوصفه إجراء منهجياً يفيد في تعليق الحكم على كل الاعتقادات ، والتثبت من أن شيئاً لم يؤخذ بسداجة على محمل التسليم ، وأن كل الاسئلة المتعلقة بالبيئات والأدلة ستستار وسيجاب عليها إن كان ذلك ممكناً . ولا بد أن الامر سيكون شديد البساطة في حاله الموائد ، والأشجار والمكعبات التي شغل بها هوسرل واحتقن بها أشد الاجتهاد في معظم كتبه . غير أن الامر يختلف في حالات أخرى مثل بحث حالات الصراع الاجتماعي الذي يتعدد فيه الفاعلون وتعارض تصوراتهم . فالتحرر من التحيز أمر لازم إذا ما كان لنا أن نقرر شيئاً صادقاً على نحو موضوعي . وتقرير ملاحظ واحد يجب أن يفحص في صلته مع كل الوقائع المتعلقة ، ولا بد أن يقارن ، إذا كان ذلك ممكناً ، مع تقارير ملاحظين آخرين . وإذا ما كان لمثل هذا التقرير حدوده التجريبية وصعابه ، فإذا يمكن أن يقال عن التأملات الانعكاسية عن حالة الصراع هذه : فإذا ما استخلص المرء الماهية ، أو التزم لحسب بما هو د ماهوي ، فينبغي عليه أن يكون على حذر خشية أن تفوته العينية الكاملة للكائنات الإنسانية الحية في علاقتها الاجتماعية الفعلية .

ويبدو أن وابل الاصلاحات الفينومولوجية مثل النوتيا Naema (موضوع الفكر) ، والنويسيس Noesis (فعل الفكر) ، والموضوعية القصدية والماهوية إلخ ، وعدم التقرير الواضح للمستوى الوقائعي للخبرة أو التجربة ، هذا الواابل من المفهومات يبدو أنه أشد الوسائل فاعلية في التخلص من المشكلات الحقيقية المثارة في الحياة الاجتماعية وإدارة ظهورنا لها . ولعل المكانة الملائمة التي يحوز أن نسلم بها للتحليل الفينومولوجي هي ما تشغل كنوع من التحليل الاستاتيكي ، وهو أمر لا غنى عنه بطبيعة الحال .

وقد يدعو للدهشة أن هوسرل في تأسيسه للعلم والفلسفة معاً لم يكن على دراية واسعة بتطورات العلم. فهذا هو ما يصادفنا في تصوراته للمفاهيم العلمية ودورها في البحث. فقد كان حريصاً على التصور النيوتوني للمفاهيم التي كان يمدّها نتاج تجريد مثالي من الوقائع والتجارب. بينما هو في تصور أينشتين ومعه العلم المعاصر، ابتكارات عقلية حرة يصطنعها الباحث من أجل مزيد من الفهم والاستيعاب ويمكن أن تستبدل بغيرها^(١) وتصادف مثل ذلك أيضاً في وقوفه عند الهندسة الإقليدية التي يصفها بأنها « العلم الماهوي للكان ، وقد جعلها مع الفينومولوجيا علين للماهية^(٢) ». ويسدو أنه لم يفتن إلى تعدد الهندسات الا إقليدية بقدر تعدد واختلاف مسلماتها وتعريفاتها ومبادئها ، ومن ثم يغلب عليها طابع الابتكار العقلي الذي لا يشترط فيه سوى سلامة الاستنباط وخصوصية الاستنتاج ، فهل ينشد هوسرل للعلوم الانسانية أن تحتذى هذا المثال ؟

وإذا كانت الماهية تعترض الثبات ، فإن أمثلة هوسرل المختارة مأخوذة من مرحلة معينة من مراحل تطور العلم ، وبالتالي فإن هذه الثوابت نفسها تتغير وتبدل وحينئذ لن نجد بين أيدينا من ما هيأته شيئاً صلياً نستند إليه في تأسيس للعلوم الانسانية .

ويمتزج تصور هوسرل للعلم بتصوره للفلسفة ، فقد أراد للفلسفة أن تكون علماً دقيقاً حكماً . وقد وقع بذلك أسيراً لأوهام وإغراءات كل ضروب ما يسمى

(1) A. Einstein, « Method of Science » in The Structure of Scientific Thought edited by E. Marddon. Lond .n Routledge and Kegan Paul, 1960, P. 82 .

(2) E. Husserl. « Ideas, » trans. by W R. Gibson. London : George Allen & Unwin, P. 225

« بالفلسفة العلمية » التي تخطط بين مهمتين مختلفتين . فللفلسفة غايتها ومن موضوعاتها التي تخصصها وتصرفها عن غاية العلم ومناهجه وموضوعاته . ف تغدو الفلسفة عند هوسرل علماً للماهيات الثابتة التي لا تتخلف في أي . وزمان ، وشرطاً قليلاً لصحة العلوم . فهذا التوحد بين دورى الفلسفة والعلم أن يزلق بالمذهب الفلسفي إلى التحول إلى « جماعية عنيدة أو ولاهوت عصر فالتفريق بين وظيفتين متباينتين قد يدفع في نهاية الامر إلى إخفاقهما وفشلهما . فالفيينومولوجيا تحتفظ بوظيفة الفلسفة التي يجوز أن تصون قدراً من الاستمرار إذا ما ظلت إغارة شاملاً من الافتراضات والتوجيهات والمنهجية التي تستوجب تحققاً مباشراً يكشف في المدى القصير سماتها أو بطلا وفي الوقت عينه تحاول الفيينومولوجيا أن تتدثر برداء العلم الذي لا يمكن أن من طابعه التقريبي المتطور الذي يسمح لنظرياته وقوانينه أن تتجاوز بعضها يبلغ صيغاً أكثر عمومية وأوسع استيعاباً لحالات متعددة متجددة . وأي من فلسفي يزعم أنه يقدم فلسفة علمية إنما يحبط الفلسفة والعلم . فمثل المذهب عندما يتحدث باسم الفلسفة فإنه يقصر على طرح تجريد وتعميم . فلا مشروع لأن تعلقه بمفاهيم علمية معينة أو التزامه بقوانين (أو ماهيات) محددة . يشغل من خطوه ، ويضيق من شموله الفلسفي . وعندما ينتحل لنفسه العلم فإنه يفرض على العلم أن يتوقف عن النمو وحسبه أن ينصرف إلى مجر من الاجتهادات لفهم النصوص الفلسفية .

ولا ريب أن هوسرل قد أقام صرحاً معقداً من « الرياضيات » الفلسفية لم يستخدم فيها رموزاً ، بل صك لها مصطلحات لم يسعفه المعجم الفلسفي المألوف أو اللغة الألمانية في اشتقاقها ، ولجأ فضلاً عنهما إلى اليونانية واللاتينية يحو ويعدل ، ويضيف ليخرج لنا نسقاً لإصطلاحياً مقطوع الصلة بالمعاني الفقه

والعلمية المعروفة لأمثاله . وهى ألفاظ بذل جهداً خارقاً لكى يجعلها مستغلقة ، وشق على نفسه وغيره لكى يقطع وشائج القربى الفكرية بينه وبين كل فكر سابق عليه . ولعل أول الامثلة ، ولا نقول أبرزها ، اسم « الفينومولوجيا » ، نفسه التى تعنى علم الظواهر . « فالناظرة » ، قد اكتسبت معناها عبر تاريخ طويل من البحث ، ولا بأس على هوسرل إذا ما رفض هذا المعنى التقليدى ، ولكنه لا يضيف إليها معنى يزيد كثيراً على ما يعنيه : الشيء بالنسبة لى ، أو كما يبدو لى فى الوعى والشعور .

ومهما يكن من أمر ، فإننا لا ننكر على هوسرل مكانته فى تاريخ الفلسفة وفولفاته ، رغم تعقيدها ، دعوة حارة للوضوح ، ونداء ملح للتقدم ، وإبراز لدور الذات والوعى فى مزاوله المنهج ، أو تفهم موضوعات الدراسة فى العلوم الانسانية .

وليس من الغريب إذن . أن نجد حصاد ذلك كله فى أعمال من حاول تطبيق الفينومولوجيا فى حقول علم النفس والاجتماع . ولقد كان لسارتر فضل المساهمة فى إذاعة المنهج الفينومولوجيا كمنهج يمكن تطبيقه على العلوم الانسانية . وإذا كان من المتعذر لدى هوسرل أن يفصل بين المنهج والمذهب أو بين أسلوب الدراسة والمحتوى المعرفى (أو النظرى) ، فإن الأمر أقل مشقة بالنسبة لسارتر الذى صرح بأنه حاول بصدد ظواهر معينة أن يستخلص من الفينومولوجيا منهجاً للبحث فى علم النفس (نظرية فى الانفعالات على سبيل المثال) .

ولكنه عندما تصدى لظاهرة الانفعال رفض أن يتوجه إلى « وقائع » ، الانفعال لأن من يبدأ بحته بالوقائع ، كما يقول ، لن يدرك الماهيات « الأولية » ، للوجود الانسانى . وعلى هذا النحو ، يعضى سارتر فى دراسة الانفعالات التى لا تعدو أن تكون محاولة فلسفية تأملية ليس من شأنها أن تقدم فروضا محددة

بالمعنى العلوى ويمكن التحقق من صحتها . فهى رهينة التسليم بالتفسير الوجودى (وخاصة عند هايدجر) لبعض الافكار الفينومولوجية .

ويمكن للباحث بطبيعة الحال أن ينطلق من بدايات مختلفة ليبلغ نتائج مختلفة ويمكن الباحث أن يجلس إلى مكتبه تاركاً الفنان لتأملاته ، التى تحفزها وجهات نظره الفلسفية لكي يصل إلى تحليلات فينومولوجية على شريطة أن يستخدم بعض مصطلحاتها ، وليس لغيره من الباحثين أن يحسم فى صحة تأملاته أو كذبها لأن سارتر أو غيره لم يعين الوسائل والطرائق التى يتيسر بمقتضاها أن يستخدمها غيره . لكي يصل إلى النتائج نفسها ، فهذا هو شرط الموضوعية المنهجية . بل الامر على العكس من هذا ، فلا يمكن النفاذ إلى الفينومولوجيا إلا بالمنهج الفينومولوجى ، كما يقول ميرلو پونتى .

أما كيف نتحقق من سلامة هذا المنهج ، إذ لم يكن الخط قد أسعدنا بنشأتنا نشأة فينومولوجية ، فهذا أمر آخر لا يجيبنا عليه الفينومولوجيون . وبدلاً من أن تنافس الخلافات فى نطاق العلم نجد أنفسنا مغرقين على الدوام فى عباب الجدل حول مسائل الفلسفة .

أما فى علم الاجتماع فقد تولى ألفرد شوتس مهمة تطبيق المنهج الفينومولوجى عن وصف الفعل الاجتماعى وتدهيطه . ويلمح شوتس على ما يسميه « بنقواء المنهج » الذى يذكرنا بمشكلة تعدد الهندسات بقدر تعدد مبادئها وتعريفاتها . فهو يزجى نصيحة للباحث الاجتماعى هى : اختر منخططاً مرجعياً لا تفتأ بالمشكلة التى تعنى بدراستها ، وتدبر حدوده : وإمكانياته ، واجمل مصطلحاته متوافقة ومتساوقة الواحد مع الآخر ، ومتى ساءمت بهذا المخطط التزم به⁽¹⁾ . وتؤسس

(1) A Schütz. «The Social World and the theory of Social action» in : Braybrooke (ed.) Philosophical Problems of The Social Science N Y. , Macmillan, P. 57.

كل نظريته الاجتماعية على تفسير الفعل الاجتماعي عن طريق تفهم دوافعه التي يقسمها إلى فئتين هما دوافع « لكي » ، *in - Order - to motive* ودوافع « لأن » ، *because motive* . ويقيم شوتس من أجل هذا التفهم ما يسميه « بالتماذج الإنسانية المصغرة » *homunculi* التي تعاونه على تحديد تعددية التماذج النمطية للدوافع ونماذج التفاعل ، ويضع شروطاً لصوغ هذه التماذج (١) .

ولقد أفاض شوتس كثيراً في الحديث عن هذه الدوافع التي لا تقدم في نهاية الأمر سوى تفرقة هزيلة بين ما يمكن تسميته بالدوافع الغائية (لكي) ، والدوافع العلية (لأن) .

ولقد جعل من هذه التفرقة إسهاماً جليلاً في علم الاجتماع ، وأرهب نفسه في صنع ما أسماه بالفاعل - الدمية الذي يسعى إلى إقامته كنموذج لإنسان مصغر ونمط مثالي للإنسان في كل العصور والمجتمعات . ولا شك أن شوتس لم يكن غافلاً عن الامكانيات التي يحصرها عد في صنع دمي أخرى ، ولا ندري كيف نقاضل بينها لأن المصادر أو الشروط التي وضعها لصوغها لا تكفي في حسم الاختيار بين تلك الدمي ، فضلاً عن إمكان التحقق من صحة بعضها دون البعض الآخر . وهكذا نعود إلى حظيرة الفلسفة مرة أخرى .

ولا خير أن نعود إلى الفلسفة وننعم بمناقشاتنا ما دمنا في رحابها لا نعدوه إلى الزعم بأن ما نقرحه مذاهبها لعلاج مشكلاتها يمكن أيضاً ، وعلى المستوى نفسه ، أن يحل مشكلات العلم . والمشكلة التي تواجهنا في العلوم الإنسانية ليست هي إصرار كل فريق على فلسفته ، بل هي صوغ الافتراضات الفلسفية على صورة قضايا علمية . وبذلك لا نجد وسيلة مشتركة لحسم الخلاف ، وبيان صدق القضية أو كذبها ، فهذا هو ما يقتضيه العلم . فالافتراض الفلسفي وإن اتخذ صورة القضية لا يمكن إختباره على النحو الذي تختبر به القضية العلمية . وكل ما يتصل بتصور

(1) A. Schütz, «Rationality in the Social world» in Economica. May 1941.

محدد للالسان ، أو الإنسانية بوجه عام ، أو المجتمعات ككل ، وأى افتراض ،
معلناً كان أم مضمراً ، عن علاقة العقل بالواقع ، والباحث بموضوع بحثه ، وكذلك
أى نوع من نقد التجربة الذى يتجاوز التجربة نفسها إلى أصول أبعد منها ، كل كذلك
وما يشبهه أمور تنتمى إلى مجال الفلسفة وليس العلم .

ولا يعنى هذا نزع مشروعية البحث فيها ، بل يعنى تحديد المجال الذى ينبغى
أن تعالج فيه ، وتحديد الحركات والمقاييس التى تقرر صلاحيتها وملاءمتها ، وجبها
حتى لا تختلط المعايير بين الفلسفة والعلم ، ويُبطل الواحد منهما مفعول الآخر ،
ولا يبقى لدينا حينئذ سوى الخلاف الميئوس من حسمه .

والفيثونولوجيا عند مؤسسها ، وعند من يمدون إلى تطبيقها أو مد نفوذها
إلى العلم ، مثال بارز على الخلط بين المعايير التى تحتكم إليها الفلسفة والمقاييس التى
يلتزم بها العلم .

وعلى هذا النحو ، فإننا لا نحسب أننا قد تقدمنا خطوات على طريق تحقيق
الموضوعية فى العلوم الانسانية ، ورغم الوثبة الفلسفية قفزنا فى موقعنا العلمى
لم نبرحه .

مفهوم الفن عند هيدجر

مجاهد عبد المنعم مجاهد

د إلى الدكتور عثمان أمين

الذى علمنا قبل كل شيء أن

الفلسفة إعلان بحقيقة ..

وهذا البحث ليس إلا إعلاناً

بحقيقة .. حقيقة حُبَّنا له ،

إذا كانت الحقيقة عند الفيلسوف الألماني المعاصر مارتن هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦) ليست مطابقة الفكرة على الواقع الخارجى بل هى جعل الحقيقى يظهر وأن يزيح عن الوجود تحجبه بحيث تصبح الحقيقة هى الالتحجب وزرع برقع التخفى ، أفلا يحسن قبل طرح الجاهليات الهيدجرية أن نكشف عن المنستر فى الفيلسوف الألماني نفسه ؟ تقول النظرة الخارجية إنه مفكر وجودى وأنه نازى النزعة وأنه معاد للتفكير التقدمى وأنه فأر لغوى ليس لديه سوى قرص السمكات والشقيقة بها .. لكننا عندما نترك نصوص المفكر فى إجمالها نزيح حجاب تخفيها لتتلق بما وراء تلاعبه اللغوى الظاهرى فإننا نجد مفكراً من أكبر المفكرين دفاعاً عن الإنسان وعن كرامته ، فجوهر الإنسان عنده هو تمكنه من أن يكشف الغطاء عن إمكانياته التى لا تستنفد لأنه تحول من الإمكان إلى الفعل إذا استخدمنا لغة أرسطو أو تحول من المستور إلى الجلى إذا استخدمنا لغة هيدجر . ولهذا فإن الإنسان هو حركة جدلية بين الحفى والعلى وفى هذه الحركة الجدلية يتحقق التاريخ لأن الإنسان هو فى الأصل مخلوق تاريخى محقق للمصير . وخلف شقيقة

الفيلسوف اللغوية الناهرية يكمن هذا الجدل وذلك أن د جدله مدفون تحت
كومة من التلفظات الانفراقية ، (مارجورى جرين : هيدجر ص ١٢) ولهذا
نجد هيدجر يقول في « رسالة في النزعة الإنسانية » إن نظرية ماركس في التاريخ
(تسبز) جميع نظريات التاريخ الأمر الذى يلقى بظلال عن أنه مفكر معاد للتقدم ..
وإذا كان ظاهرياً مهماً بمشكلة الكينونة أو الوجود العام لا الكائنات أو
الموجودات ويرى أن رسالة الميتافيزيقا هي دراسة هذا الوجود العام فإنه حريص
من وراء هذا على إبراز أن الإنسان فقد ذاته واغترب في جريه وراء الأشياء
ونسى الإنسان أن جوهره هو رسالة التجميع ، فهناك رابطة وجودية عامة
تربط بين البشر وتجعل مصيرهم مصيراً واحداً ولهذا فهو نذير ضد الحسرة
« وهى صفة ... للإنسان تعنى من الناحية الأنطولوجية أننا ننسى الكينونة من
أجل الكائنات الجزئية » (المرجع السابق : ص ٢٤) فيدجر حريص على ألا
يضيع الإنسان وسط الأشياء ولهذا يقول 'محدراً في مخطوطات محاضراته عام
١٩٤٤ عن المنطق : « إن الإنسان ليتشتت في الوجود بحيث يستغرق فيه ويفقد
نفسه وهو لذلك لا ينتبه إلى الوجود أدنى انتباه » (عن : عبد الغفار مكاوى في
مقدمته لترجمة بعض نصوص هيدجر بعنوان « نداء الحقيقة » ص ٢٣٩) ومن
ثم يمكننا القول مع ذكرى إبراهيم : « نرى أن نظرية هيدجر التى قد تبدو لأول
وهلة ذات نزعة فردية خالصة إنما هى فى الحقيقة بعيدة كل البعد عن الفلاسفات
الذاتية المتطرفة، نظراً لأنها تؤكد علاقتنا الجوهرية بالغير فلا تجعل من الوجود
البشرى مجرد انطواء على الذات بل تجعل منه وجوداً مع الآخرين » (دراسات فى
الفلسفة المعاصرة ص ٤٢١)

وربما كان النحت اللغوى البالغ لتعقيد الذى يلجأ إليه لضرورة فلسفية لجعل
اللغة بدورها تكشف عن الوجود المتخفى وراءها وسيلة لجعل حقيقته هو تتخفى
فى ظل النظام النازى الذى كان يعيش فى ظله ويبقى الجهد أن نرفع حجاب هيدجر

ونزاع عنه تحجبه خاصة من وراء تلك الطريقة القياسية الارسطية في التدليل على قضاياء مما يتعارض مع نزعه الوجودية الماركسية الجدلية .

فإذا كانت الحقيقة هي إزاحة المستور وإعلان بتكشاف وكان العمل الفني هو الآخر شكلا من أشكال الحقيقة فإن العمل الفني بدوره ليس إلا جعل المستور مكشوفاً وإن كان هذه المرة بالطرق الفنية . ولهذا تدور النظرية الجمالية عند هيدجر حول محاور محددة من شأنها أن تظهر كيف أن الفن إعلان بحقيقة ، وتأتي هذه المحاور حول ماهية العمل الفني وماهية اللغة وماهية الشعر ومن ثم لا يصبح علم الجمال عنده مجرد بحث أجوف في الصياغات الفنية بمعزل عن الإنسان ، بل يصبح تكشيفا للإنسان نفسه من خلال العمل الفني . . وعلى حد قول زكريا إبراهيم : « وكان كل مهمة عالم الجمال هي توجيه الأسئلة إلى العمل الفني من أجل الوقوف على حقيقة وجوده أو طبيعة كينونته الخاصة ، (فلسفة الفن في الفكر المعاصر ص ٢٦١) . ومن ثم يستحيل علم الجمال إلى فلسفة غير أن « الفلسفة هي سعى وراء العينية ، وفلسفة الفن هي سعى وراء عينية الفن ؛ غير أن الفلسفة أيضا هي سعى عيني وراء العينية ، والتأكيد هو بيان أن الفلسفة لا تدرس مجرد الواقعة العينية ، بل هي تشغل الوجود بكليته وجوده ، (فاليكو: الفن والوجودية ص ١٦٥)

فإذا مانحن استجوبنا العمل الفني وقساء لنا عن ماهيته فماذا يجيب ؟ إننا إذا استخدمنا جملة سيقولها جان بول سارتر فيما بعد في كتابه « ما الأدب » أمكننا أن نفهم لب النظرية الجمالية لهيدجر . . . فسارتر يقول إن اللوحة الفنية هي توافق تطل على العالم . . . لقد كانت النوافذ مغلقة والمنظر الخارجى محجوبا فيجب العمل الفني ويفتح هذه النوافذ فنرى حقيقة الوجود الخارجى بكل أزمهارها ونضارثها . . العمل الفني هو عند هيدجر بهذا المعنى السارترى : انفتاح : فهو « يفتح بطريقة الطريق لوجود الموجودات . وهذا التفتح ، هذا اللاتحجب ،

حقيقة الموجودات تحدث في العمل. الفن هو الحقيقة وقد أطلقت نفسها للعمل،
 (هيدجر . الشعر واللغة والفكر ص ٣٩) فلنلاحظ أن الحقيقة « تحدث » ..
 إن هيدجر مثل هيجل لا يفكر في إطار الأشياء بل في إطار العمليات .. الحقيقة
 تحدث ، أى أنها حركة ، جدل يرينا الحقيقة في لحظة تفتحها .. العمل الفني يرينا
 العملية التي بها تحدث الحقيقة .. ومن ثم لابد أن يكون في العمل الفني شيان
 يتصارعان على نحو جدلي حتى يمكن للحقيقة أن تبرز .. وهذان الشيطان هما الخفى
 والنور .. وهو ما يسميها هيدجر بالأرض والعالم .. وهيدجر يتحدثنا من الفهم
 السطحي لمعنى الأرض : « فلا يجب ربط ما تقوله هذه الكلمة بفكرة كتلة المادة
 المستخرجة في موضع ما أو بالفكرة الفلسفية عن كوكب من الكواكب .
 الأرض هي ذلك الذى عنده يحدث الانبعاث » (المرجع السابق ، ص ٤٢) ،
 أى أن الأرض هي ذلك الحجاب المسدل على الحقيقة والذي يجب رفعه .. والعالم
 عند هيدجر ليس إلا القرارات المصيرية التاريخية التي من شأنها أن تهتك الحجاب
 المسدل على الحقيقة لكي تتكشف .. يقول : « فحينما تلك القرارات الخاصة
 بتاريخنا الذي يرتبط بوجودنا تتحد و تطرح ويتخلى عنها وتمضى دون إقرار منا
 ويعاد استكشافها من جانبنا يبحث جديد فإن العالم يصبح عالما » (المرجع السابق :
 ص ٤٤ — ٤٥) . والحقيقة بهذا تصبح جهادا وصراعا تصبح جدلا من أجل
 إحرازها لأنها ليست مصنوعة وجاهزة دفعة واحدة « إنما كل ما هنالك أن
 الفنان يستقدم الحقيقة من طوايا الأرض لكي يذيعها على الناس في صورة عمل
 فني هو بمثابة عالم إلى الساني قائم بذاته » (زكريا إبراهيم : فلسفة الفن في الفكر
 المعاصر ص ٢٧١) . والفن بهذا صنعة كما عند اليونان لكن هيدجر يفهم الصنعة
 بمعنى الحرفية أو التقنية غير « أن الحرفية عند اليونان لا تعنى الفن ولا الحرفة
 بل بالأحرى جعل شيء يبدو داخل ما هو حاضر » (هيدجر : الشعر واللغة
 والفكر ص ١٥٩) .

ويبرز هيدجر هذا من خلال لوحة الخداء للفنان المعاصر فان جوخ .. فالخداء
 المرسوم في اللوحة بتشققاته لا يستهدف الخداء الواقعي الموجود في الخارج بل
 هو ينقل جهاد الفلاح وتعبه وعذابه وصراعه مع الأرض لكي يتأسس .. الفن
 انفتاح ، فتحة في الوجود منها ينفذ نور الحقيقة .. وهذه الحقيقة تعلن أن
 الإنسان هو التأسيس .. وكما يقول بروك في تقديمه لبعض قصص هيدجر
 المترجمة إلى الإنجليزية د يصور الإنسان على أنه واقف في (الانفتاح) وسط كل
 ما هو قائم ، مع الأشياء التي تحته والقوى التي فوقه ، (هيدجر : الوجود الإنساني
 والوجود الكوني ص ٢١٨) . ولما كان الفن تأسيسا يرتبط الفن بالبناء ، إن العمل
 كعمل يشيد عالما . العمل يفتح انفتاح العالم ، (هيدجر : الشعر واللغة والفكر
 ص ٤٥) . ويضيف هيدجر قائلا : د على الأرض وفيها يؤسس الإنسان التاريخي
 مسكنه في العالم . وتشيد عالم يعني أن يقيم العمل على الأرض ، (المرجع
 السابق ص ٤٦) .. إن علينا أن تبين بدقة تلك الحركة الجدلية في العمل الفني ..
 فبالرغم من أنه يتيح انفتاحا وأن هذه هي رسالته الكبرى إلا أنه يجب أن يقيم
 انفتاحا من خلال الأرض التي تحجب هذا الانفتاح .. فكما أن العمل الفني يقيم
 عالما ، فإنه في الوقت نفسه يقيم أرضا وإلا 'فقدت العملية الجدلية وذلك لأن
 د العمل يحرك الأرض نفسها إلى انفتاح عالم ويتبعها هناك . إن العمل يجعل
 الأرض أرضا ، (المرجع السابق ص ٤٦) ويقولها هيدجر صراحة : العالم
 والأرض مختلفان عن بعضهما ومع هذا فهما لا يفصلان ، (المرجع السابق ص
 ٤٨ — ٤٩) غير أن للعالم ميزة على الأرض .. د العالم وهو يستقر على
 الأرض يسعى إلى تجاوزها ، إن العالم وهو كافتتاح ذات لا يستطيع أن يحتل
 أي شيء مغلق . والأرض — على أية حال — كأوى وتخف تيميل دائماً إلى
 جذب العالم إليها وإبقائه هناك ، (المرجع السابق ص ٤٩) ومن ثم فإن هناك

معركة طاحنة دائرة وحقيقية والعمل الفنى « يتألف من خوض المعركة بين العمل والارض » (المرجع السابق ص ٤٩) وعلى هذا فالحقيقة جهاد ، لأنها تصارع ضد عكسها ومن ثمّ فهي « فى طبيعتها نزع الزيف » (المرجع السابق ص ٥٥).

وبهذا يتأكد العالم الذى هو « إضاءة الدروب للاتجاهات المرشدة الجوهرية التى بها تتم جميع القرارات » (المرجع السابق ص ٥٥) . ولهذا يفتى هيدجر إلى الحقيقة الغريبة فى تعريفه للجمال العمل الفنى ، فالجمال ليس عنصراً ذاتياً فى الأنا أو موضوعياً فى العمل الفنى بل هو نتاج عملية حدوث الحقيقة وخروجها من الكهف إلى النور وهى تتساج ذلك الصراع بين الخفى والمستور الذى يُتوج بإشراق و « هذا الاشراق الوارد فى العمل هو الجميل .. ان الجمال طريق فيه تحدث الحقيقة كلاً تمحجب » (المرجع السابق ص ٥٦) أى الجمال عند هيدجر هو نتيجة نزع اغتراب الانسان فتتساغم نفسه بعد أن تظهر الحقيقة ، حقيقته الأصلية التى كانت متخفية . وعلى هذا « فإن ما يظهره العمل الفنى هو الجميل فيه . والجمال هو اسلوب وجود الحقيقة أو كينونتها » (عن عبد الغفار مكاوى فى مقدمته لترجمة لصوص هيدجر : نداء الحقيقة ص ١٨٩) . وهيدجر هنا إنما يحاكي أرسطو الذى لم يورد كلمة الجمال فى كتابه « فن الشعر » سوى مرة أو مرتين لأنه يدرك أن الجمال انبثاق عملية جدلية غير أنه عند أرسطو هو نتيجة تحقق الضرورى والرجحان فى العمل الفنى والمطلق التاريخى وعرض الانسان بما يجب أن يكون بعد صراع بين الممكن والواقع . وهو عند هيدجر نتيجة صراع بين التحجب واللا تمحجب لىكي تظهر حقيقة الإنسان .. انه أساسى فى التأسيس لأنه كما يقول فى « رسالة فى النزعة الانسانية » حارس الوجود ، حارس الحقيقة أو أنه راعى الوجود .

ولقد سبق لهيدجر فى بداية مقالاته المطولة « أصل العمل الفنى » المنشور فى كتابه « متهافتات » أن تسأل : كيف نعرف العمل الفنى ؟ وجاء الجواب :

بالفنان . وكيف نعرف الفنان؟ لجاء الجواب : بالعمل الفني. وهكذا دخلنا في دور منطقي واستطاع هيدجر الخروج منه بقوله إن أصل العمل الفني وأصل الفنان هو الفن نفسه .. وهكذا عكس هيدجر الوضع السائد وحذر من أصحاب التجديد الذين يأسس التجديد يخرجون عن كل مقومات الفن الحقيقية .. وهكذا إذا رأينا في صراعا بين التخفي والعلائية ورأينا هذا الصراع يحدث من خلال الأرض لتأسيس عمل ما عالم يرسم القرارات المصيرية عرفنا أننا إذا الف والبالى أمكن أن يسمى العمل الذى يظهر فيه هذا بالعمل الفني وأمكن أن يسمى صاحبة بالفنان .. وهيدجر هنا يكتفى بأن يرينا لغز الفن فهو يقول عن مقالته ، أصل العمل الفني ، : التأملات السابقة معنية بلغز الفن ، اللغز الذى عليه الفن . وهى أبعد من أن تزعم أنها تحل اللغز ، فالمهمة هى رؤية اللغز ، (هيدجر : الشعر واللغة والفكر ص ٧٩) .

وانطلاقا من هذه الرؤية الجمالية تتحدد رسالة الفنان .. وهو يتحدث عن الفنان من خلال الشاعر .. والشعراء في رأيه مجازفون ومخاطرون لأنهم هم الذين يساعدون على تفتيح الوجود ، إن أكثر المخاطرين هم الشعراء لكن الشعراء الذين تحول أغنياتهم وجودنا غير المحمى إلى الانفتاح ، (المرجع السابق ص ١٤٠) ، ولهذا لا يكون غناؤهم هوا ولعبا أجوف ولهذا فإن مهمتهم صعبة ، فالغناء صعب لأن الغناء لا يعود توسلا بل يجب أن يكون وجودا ، (المرجع السابق ص ١٣٨ — ١٣٩) فالشاعر ليس لاهيا ولا يقرض الشعر للتكسب بل هو يحمل على عاتقه حمل الوجود وإظهار الحقي فيه ، الخلق يعنى حملا من المصدر ، والحمل من المصدر يعنى الأخذ على العاتق لما ينبع وحمل ما كان قد تلقاه الإنسان ، (المرجع السابق ص ١٢٠) والشعراء عليهم أن يؤسسوا الوجود ووسيلتهم فى هذا اللغة ، فما جوهر اللغة عند الفنان ؟

اللغة في تفسير هيدجر ليست وسيلة إنصال بل هي إعلان بحقيقة ، حقيقة الوجود ، فالمغة ليست مجرد أداة ، أداة من أدوات عديدة يمتلكها الانسان ، بل بالعكس اللغة وحدها هي القادرة على إمكانية الوقوف في إنفتاح الموجود ، (هيدجر : الوجود الانساني والوجود العام ص ٢٩٩) ، ليست اللغة مجرد توصيل معنى ، بل هي التي تساعد الوجود في تفتحه ، وهي وسيلة لتأسيس الانسان وبالتالي تأسيس التاريخ بل لولا اللغة لما كان هناك تاريخ بل لما كان كان هناك إنسان . فعندما يتكلم الإنسان يكون الإنسان إنسانا ، (هيدجر : الشعر واللغة والفكر ص ١٨٩) . ولكي يكون التاريخ ممكنا فإن اللغة قد أُعطيت للإنسان . إنها أحد ممتلكات الانسان ، (هيدجر الوجود الانسان والوجود العام ص ٢٩٨) . إن اللغة وسيلة تجميع للاختلاف بين العالم والأشياء ، بين الانفتاح والأرض ، بين اللاتحجب والتعجب واللغة تتكلم في أن أمر الاختلاف يدعو العالم والأشياء إلى التوحد البسيط لصميميتهما ، (هيدجر : الشعر واللغة والفكر ص ٢٠٧) . ولا يكون الانسان إنسانا إلا باستجابته لنداء اللغة لأن اللغة هي لوجوس عقلي يعلن سر الوجود ويكشفه . إن الانسان يتكلم عندما يستجيب اللغة وهذه الاستجابة هي الاستماع ، (المرجع السابق ص ٢١٠) . وعلى الفنانين ، بل على الناس كافة أن يتعلموا الانصات للغة الوجود : د إن ما يهم هو التعلم كيف نعيش في نطق اللغة ، (المرجع السابق ص ٢١٠) . ود لأن اللغة تحمل الانفتاح فإن الانسان يستطيع أن يكون في العالم ، (المرجع السابق ص ١٩٩) .

ولما كانت اللغة نفسها بناء وتأسيسا للوجود والإنسان والتاريخ فإن د اللغة نفسها هي الشعر بالمعنى الجوهري ، (المرجع السابق ص ٧٣) . إن الشعر لغة واللغة هي تسمية الوجود .. وهذا قريب من أن أول شيء علمه الله الانسان هو الأسماء ، وهذا جعل الموجودات تظهر بعد أن كانت خفية .. ولهذا فإن التسمية خطيرة

لأنها تقيم عالما وتخلق قيما وتؤسس الإنسان ومن هنا تتبين خطورة الشاعر الذى هو أخطر من يتكلم باللغة من بنى الانسان : د إنَّ الشاعر الذى يُسمَّى الآلهة والأشياء بما تعنيه يجعل الانسان يدرك لأول مرة في تاريخه وضعه في العالم وارتباطه بالأشياء التى حوله وأمام الآلهة ولهذا يؤسس من خلال وسيط الكلمات المتقاة بعناية الأساس والمدى والمعايير الآتية الانسانية ، (المرجع السابق ص ٢٠٣) .

وإذا كان أرسطو قد فصل بين الشعر والتاريخ على أساس أن الشعر كلى والتاريخ جزئى وإن كان ربط الشعر بالفلسفة فإن هيدجر يربط بين الشعر والتاريخ على أساس أنهما تأسيسان للإنسان : د الشعر هو أساس التاريخ ، يرشد الانسان ويلهمه بكلماته ورؤاه ، (المرجع السابق ص ٢٠٤) وعلى هذا د لى يكون التاريخ ممكنا فإن اللغة قد أعطيت للانسان ، إنها أحد ممتلكات الانسان ، (هيدجر : الوجود الإنسانى والوجود العام ص ٢٩٨) ولما كان الشعر كله فنا كما سوف نبين فقد رتب هيدجر على هذا أن اعتبر د الفن هو التاريخ بالمعنى الجوهرى أى أنه يؤسس التاريخ ، (هيدجر : الشعر واللغة والفكر ص ٧٧) وهيدجر لا يعتبر الكتابة شعراً نوعاً من الزخرفة واللهو الأجوف د أن تكتب شعراً يعنى أن تقوم باكتشاف ، (هيدجر : الوجود الإنسانى والوجود العام ص ٢٦٦) إن الشعر لإنشاء والانسان تأسيس والتأسيس رجوع الى المصدر والينبوع الاصلى للوجود . . وإذا لم يحقق الشعر هذا فإنما معناه أن ما أمامنا ليس شعراً د فالشعر هو ما يحمل الانسان على الأرض ويجعله يمتدُّ اليها ومن ثمَّ يحمله على السكنى ، (هيدجر : الشعر واللغة والفكر ص ٢١٨) ومن هنا يأتي الفرع المتولد من الشعر ويتحقق ذلك الذى قاله ماركس عندما اعتبر الفن فرحاً بل أقصى درجات الفرع الذى يمكن أن يهبه الانسان لنفسه . . يقول هيدجر : د ان كتابة

الشعر ليست أساساً علة لفرح الشاعر بل بالأحرى إن كتابة الشعر هي نفسها فرح ، وابتهاج ، لأنه في الكتابة تنألف العودة الرئيسية إلى الوطن أو البيت ، (هيدجر ؛ الوجود الانساني والوجود العام ص ٢٨١) العودة إلى الوطن ، إلى بيت الانسان ، إلى المصدر ، إلى ينبوع الوجود هذه هي رسالة الشعر ، رسالة الفن كله .

فمن أى شيء يعبر الشعر ؟ ليس هناك إلا جواب واحد : الدائم . ليس الشعر تعبيراً عن حدث جزئى وقى طارىء ، بل هو تعبير عن المطلق الأبدى الخالد . . فما هو هذا الدائم ؟ « الشعر هو تشييد الوجود عن طريق الكلمة » (المرجع السابق ص ٣٠٤) ويقول هيدجر بعد هذا بقليل : « التشييد فعل حر ، (المرجع السابق ص ٣٠٥) ويقول هيدجر بعد هذا بقليل : « الشعر هو الأساس الذين يعين التاريخ ومن ثم فهو ليس مجرد مظهر للثقافة كما أنه ليس على الإطلاق مجرد التعبير عن نفس مثقفة » (المرجع السابق ص ٣٠٦) هذه كلها هي رسالة الشعر : الشعر تعبير عن الإنسان ، عن إمكانياته الغافية ، تعبير عما ليس بعد على حد التعبير الهيدجرى ، تعبير عن انفتاح الوجود ، ولهذا فإن الشعر كله اكتشاف للوطن والبيت والنبوع وتصبح رسالة الشاعر هي العودة إلى الوطن الذى تصبح به أرض الوطن أرضاً صالحة للنبع ، (المرجع السابق ص ٢٨٦) . وربما يرجع الحاح هيدجر على رسالة الشاعر التاريخية والقاء حمل الحرية على عاتقه إلى أنه كان يعيش في زمن المأساة التى أصبح الشعر فيها نادراً ومن هنا ضاعف من مهمة الشاعر . . لقد عاش هيدجر من خلال « الإحساس بزمناً المحنة الذى عبّر عنه هولدرلين ببسطة المعروف : لم الشعراء في الزمن الضنين ؟ جين إنتقد أولئك الذين يؤسسون بالكلمة ما يبقى ، (عن عبد الغفار مكاوى في مقدمته لنصوص هيدجر نداء الحقيقة ص ٢١) .

والشعر في هذا هو لغة الفن كله يمثل ماذهب إليه هيجل ، فالشاعرية ليست

الأنماط من الاسقاط المضيء للحقيقة ، (هيدجر: الشعر واللغة والفكر ص ٧٣) .
لقد حدد هيدجر الفن بأنه تكشف الحقيقة وما هو يتحدث عن الشعر بالطريقة
عيناها ، ليس الشعر تخيلا بلا هدف للأهواء وليس هربا لمجرد الأفكار والتخيلات
في عالم التحقيق . إن ما يكشف عنه الشعر كانقذاً مضيء ، إنما يكشف اللاتحجب
(المرجع السابع ص ٧٢) . وعلى هذا يكون الشعر هو لغة الفن . . إن الشعر
تأسيس وبناء ولهذا يصبح الفن جميعه شعراً لأن الفن كله تأسيس وبناء والإنسان
لا يبنى إلا لأنه يسكن ، فالسكنى هو جوهر التأسيس والبناء والشعر والإنسان
. . أن يصبح الشعر مأوى هذه الرسالة الكبرى للفنانين والمأوى لا يتحقق إلا
إذا نزعنا العربية عن عالم الإنسان وانبثقت الحرية والأصالة ومن ثم تصبح رسالة
الشعر رسالة الفن ، رسالة الإنسان لإزاحة الاغتراب وبث الانفتاح ، العمل لا
يكون عملاً بالفعل إلا عندما نمحو أنفسنا من روتين حياتنا المعتاد ونتحرك في ذلك
الذي يكشفه العمل حتى يجعل طبيعتنا نفسها تقف في حقيقة ما هو كائن ، (المرجع
السابق ص ٧٥) . وإن إزالة التحجب تعني إزالة الاغتراب حتى نحل امتلاك الإنسان
للأشياء بدل تملك الأشياء للإنسان كما يقوون هيجل وماركس ولكي نحل تملك
الإنسان للغة بدل امتلاك اللغة للإنسان فأحياناً ، يتصرف الإنسان كما لو كان
هو الذي يشكل ويتسيّد على اللغة بينما في الحقيقة تظل اللغة هي سيّدة الإنسان
وربما كان هذا قبل أى شيء آخر ، أى خضوع الإنسان لهذه العلاقة من الهيمنة
هو الذى يقود طبيعته إلى الاغتراب ، (المرجع السابق ص ١٢٦) . ومن ثم
فإن بين الفن والعالم المعتاد مسافة ومن خلال تباعد الفن عن الوجود الواقف
المغترب يتقارب منا ونقترب منه . . ويوضح عبد الغفار مكاوى هذا بقوله :
« كلما توحد العمل الفنى فى انفتاحه على الوجود وبدأ كأنه يتعمد عنا لأنه يتعمد
هما ألفنا وتعودنا كلما خرج من عادتيه وازددنا قرباً أو بالأحرى ازدددنا نحن من
حقيقته اقتراباً ، (مدونة الحكمة ص ٣٠٣) ويقول أيضاً فى تقديمه لترجمته

لبعض أعمال هيدجر في كتاب «نداء الحقيقة»، أن يتسنى لنا الكشف عن الموجود في كليته ولا القرب من حالته التي هو عليها إلا بمقدار ما نبتعد بأنفسنا عن الموجود الجزئي ونحميها من الانغماس فيه ، (ص ١٣٨) وبهذا تصبح قيم الحرية والتفتح واللاتحجب معيارا أصيلا للشعر وهذه القيم هي في الوقت نفسه قيم جمالية لأن الجمال هو رفع برقع الوجود وإزاحة اغترابه ، ولهذا نجد أن « العبارة القائلة (الإنسان يسكن فيما يبنيه) قد أصبح لها الآن معناها الحق . الإنسان لا يسكن في أنه قادر على مجرد أن يؤسس إقامته على الأرض تحت السماء برفع الأشياء البامية والمباني الشاهقة في الوقت نفسه . إن الإنسان ليس قادراً على مثل هذا البناء إلا إذا كان يبنى من قبل بمعنى الاتخاذ الشعري للبيمار والنشيد لا يحدث إلا بمقدار ما أن هناك شعراء ، شعراء يتخذون معيارا للعمارة ، لبناء المسكن ، (هيدجر : الشعر واللغة والفكر ص ٢٢٧) ولهذا فإن الهدف النهائي للإنسان الشعر لأنه إذا تحقق جوهر الشعر تحقق جوهر الإنسان وأقام مسكناً حتماً ، واحتمى بما هو فيه من عراء طوال التاريخ : « عندما يظهر الشعري إلى الضوء يمكن للإنسان أن يسكن إنسانياً على هذه الأرض ، ومن ثم تكون (حياة الإنسان) (حياة سكنى) كما يقول هولدرلين في آخر قصائده ، (المرجع السابق ص ٢٢٩) . والشعر بهذا لا يكون استجداء بل تأسيساً ولهذا يسقط كل شعر مديح أو تملق . يسقط من عالم الشعر أصلاً « فتناء هؤلاء الشعراء (الحقيقيين المدركين لرسالة الشعر الجوهرية) ليس استجداء ولا تمجيد ، (المرجع السابق ص ١٣٨) . وهؤلاء الشعراء العظام يتميزون بأنهم يتسائلون في شعرهم عن رسالتهم الشعرية كما عند ريلكه وهولدرلين بصفة خاصة وذلك لأنه « جزء ضروري من طبيعة الشاعر قبل أن يكون شاعراً حتماً في مثل هذا العصر أن يجعل تفكك العصر من الوجود الكلي والرسالة الخاصة بالشاعر سؤالاً شعرياً بالنسبة له ، (المرجع السابق ص ٩٤) وتصبح لهؤلاء الشعراء علامة يعرفون بها وعلامتهم ، أن طبيعة

الشعر - تصبح عندهم جدرة بأن يجرى النساؤل حولها لأنهم من الناحية الشعرية في أثر ذلك الذي يجب أن يقال بالنسبة لهم ، (المرجع السابق ص ١٤١)

وهكذا ليس الشعر تعبيراً عن سد عال أو جميلة بوحيرد أو فقدان فلسطين كشيء تم وانتهى بل الشعر تعبير عن إمكانيات الإنسان ، مما ليس بعد فيه لتغيير وجه الطبيعة ومقاومة الاحتلال وتقويض العنصرية عن طريق حدث "يحدث" فالشعر تعبير عن "جدل" ، التفتح الإنساني لأعن شيء تكون وتكلس وولي . . لهذا يمكننا أن نقول من خلال نظرية هيدجر الجمالية — وان كان هو لم يقلها — إن الفن جميعه نوع من الحضور المسرحي فيه تنبعت الأرض كارض اغتراب تخفى الانفتاح وفيه ينبعث العالم كمال انفتاح يحاول أن يقهر تخفى الأرض وكل هذا يساعد على انتزاع الحقيقة فهي لن تأتي على طبق من فضة بل هي صراع وجدل لأنها خفية ومتحجبة . ولعل هيدجر قد استمد رأيه الجمالي هنا من الفنان دور الذي يورد له هذه العبارة — المفتاح لكل نظرة هيدجر الجمالية . وفي الحقيقة يكمن الفن خفياً في الطبيعة ؛ وذلك الذي ينتزعه منها يمتلكه ، (المرجع السابق ص ٧٠) وكل هذا لكي يصبح الإنسان حارس الأرض وراعي الوجود .

وهكذا اختار هيدجر كما اختار الوجوديون في إطار الفلسفة الجمالية أن يحملوا رسالتهم وهي رسالة تعيد حمل الإنسان إليه ذلك الحمل الذي سبق أن عرض على الملائكة والجبال فأبين أن يحملنها وحملها الإنسان ، (مجاهد عبد المنعم مجاهد : علم الجمال في الفلسفة المعاصرة) وهو حمل يلقيه هيدجر بصفة خاصة على الشعراء — الفنانين — أكبر المتعرضين للاخطار لأنهم يؤسسون الإنسان ، يؤسسون الفن بمعناه الحقيقي القريب عما يتحدث عنه الصوفية : المجاهدة والرياضات تقرباً للمحبوب لنزع حجاب تسمته . . إن هيدجر يريد أن يقترب من هذا المحبوب المتستر . . يريد الاقتراب من الينبوع بنزع الاغتراب

عن وجودنا وساعتها سيولد من جديد لإحداث التغيير ، فذلك الذى يسكن
بالقرب من أصله ينطلق ، (هيدجر : الشعر واللغة والفكر ص ٧٧) وكى
يتحقق ذلك الذى أشار إليه هيدجر من خلال الشاعر ريلكه الذى قال :
« نحن لانكشف عن جمع هسل المرنى لتخزينه فى بيوت النحل الذهبية الخاصة
بالنحى ، المرجع السابق ص ١٣٠ » .

المراجع

...*

(١) جرّين ، مارجورى :

هيدجر (ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد)

(٢) ذكرى إبراهيم :

دراسات فى الفلسفة المعاصرة

(٣) ذكرى إبراهيم :

فلسفة الفن فى الفكر المعاصر

(٤) عبد الغفار مكاوى :

مدرسة الحكمة

(٥) مجاهد عبد المنعم مجاهد :

علم الجمال فى الفلسفة المعاصرة

(٦) هيدجر ، مارتن :

نداء الحقيقة (ترجمة : عبد الغفار مكاوى)

(7) Fallico , A. B. :

Art And Existentialism

(8) Heidegger , M. :

Existence And Being

(9) Heidegger , M. :

Poetry , Language And Thought

(10) Heidegger , M. :

Letter On Humanism

مفهوم الزمان عند ماكتجارت

د. عزمى اسلام

قوله :

تناول الفيلسوف الانجليزى جون ماكتجارت John Mc Taggart (١٨٦٦ — ١٩٢٥) فكرة الزمان فى عديد من كتاباته بالتحليل ، وخاصة فى كتابيه « دراسات فى السكون الهيجلى » Studies in Hegelian Cosmology (عام ١٩٠١) ، « طبيعة الوجود » The Nature of Existence (فى مجلدين عام ١٩٢١ ، ١٩٢٧) ، وبصفة خاصة فى كتابه الاخير الذى أفرد الفصل الخامس من المجلد الثانى منه لدراسة فكرة الزمان .

والنتيجة التى يخلص اليها ماكتجارت من دراساته المختلفة وتحليلاته المتعددة لهذه الفكرة ، هى ان الزمان غير حقيقى ، ولا واقعى . أو هو بمباراة أخرى غير موجود .

تحليل فكرة الزمان :

يبدأ ماكتجارت تحليله لفكرة الزمان ، فى كتابه « طبيعة الوجود » ، بالسؤال عما إذا كان من المقبول أو من الممكن أن نتكلم عن أى شىء بوصفه زمنيا ، أو موجودا فى زمان being in time .

ويرد ماكتجارت على سؤاله بالنفى ، فيقول فى هذا الصدد (اننى اعتقد ان أى شىء يكون له وجود ، لا يمكن أن يكون زمنيا ، وبالتالي فالزمان ليس

حقيقيا) (١). وذلك على الرغم من أن مثل هذه الإجابة ، قد تبدو متناقضة مع الموقف الطبيعي للالسان ، أو مع الفهم المشترك بين الناس ، والذي مؤداه : أن كل شيء يوجد في زمان ، ومن ثم فالزمان موجود وجودا حقيقيا واقعيا . وفي هذا الصدد يقول ماكتجارت : (قد يبدو متناقضا إلى حد بعيد لو أننا قررنا أن الزمان غير حقيقى ، أو غير واقعى ، unreal ، وأن جميع العبارات التى تتضمن أنه حقيقى أو واقعى هى عبارات خاطئة وكاذبة . إذ أن مثل هذا القول يبعد تماما عن الموقف الطبيعي للإنسان الذى يعتمد على أننا لىست لدينا تجربة ، أو خبرة ، لا تبدو زمنية ، بل وحتى أحكامنا التى تفيد بأن الزمان غير حقيقى ، تبدو كما لو كانت هى نفسها قد حدثت في زمان) (٢) .

ويحاول أن يبرهن ماكتجارت على صحة اجابته عن هذا السؤال على النحو الآتى : —

— لو أردنا أن نتلس معيارا ، نميز بناء عليه ، بين المواضع positions المختلفة في الزمان ، على فرض أن الزمان يبدو لنا كما لو كان شيئا قائما بذاته ، فإننا يمكن أن نعتمد على معيارين لهذا التمييز هما :

- ١ — معيار الأسبقية القائم على علاقة « سابق على ، أو لاحق لـ » .
 - ٢ — والمعيار القائم على علاقة الحاضر بالماضى والمستقبل ، أو وصف تلك المواضع بأنها حاضرة أو ماضية أو مستقبلية .
- فلو تصورنا ان هناك مواضع في الزمان ، يمكن أن نميزها ، فإن ذلك يتم إذن — كما يقول ماكتجارت — بطريقتين :

(١) Mc Taggart, J. , The Nature of Existence , « Time » in the Philosophy of Time , edited Sy : Gale R . , London , 1968 , p. 87.

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٦ .

الطريقة الأولى : أن يكون هناك موضع قبل آخر أو « سابق عليه » ، أو أن يكون هناك موضع بعد آخر أو « لاحق له » . وهكذا فلو تصورنا تلك المواضع في شكل متسلسلة متتابعة المواضع ، فإن أى موضع منها يكون أسبق من غيره ، ويكون أيضاً لاحقاً لغيره من المواضع الأخرى .

ومن الواضح أن كلا من العلاقتين السابقتين ، هى متعدية ^(١) transitive ، وهى لا تماثلية ^(٢) asymmetrical .

وهكذا تصبح تلك المتسلسلة ، مرتبة وفقاً لعلاقتي « أسبق من » ، « لاحق لـ » ، اللتين تتصفان بالتعدى واللاتماثل . وقد عبر ماكنجارت عن هذا المعنى بقوله : (إن كل موضع يكون أسبق من غيره ، ولاحقاً لغيره من المواضع الأخرى . ولكي نكون متسلسلة من هذا النوع ، فإن الأمر يحتاج إلى علاقة متعدية ولا تماثلية ، وإلى عدد من الحدود ، بحيث يكون بالنسبة لأى حدين منها : يرتبط أولهما بهذه العلاقة مع الثانى ، أو يرتبط ثانيهما بهذه العلاقة مع الأول ونحن يمكننا أن نختار واحدة من العلاقتين التاليتين « سابق على » ، « لاحق لـ » . فشكل منهما بالطبع علاقة متعدية ولا تماثلية . فإذا أخذنا الأولى ، كانت الحدود على النحو الآتى : بالنسبة لأى حدين ، إما أن يكون الأول سابقاً على

-
- (١) بمعنى أنه لو كانت a أسبق من b ، وكانت b أسبق من c . تكون إذن a أسبق من c . وهذا ما يمكن التعبير عنه بالصيغة التالية : $a < b$ ، $b < c \Rightarrow a < c$. أنظر كتابنا « أسس المنطق الرمزي » ، صفحة ٣٥٥ .
- (٢) بمعنى أنه لو كانت a أسبق من b ، فإنه لا يمكن أن تكون b أسبق من a . وهذا ما يعبر عنه بالصيغة التالية : $a < b \Rightarrow b \not< a$. أنظر المرجع السابق ، صفحة ٣٥٤ .

الثاني أو أن يكون الثاني سابقا على الأول (١).

الطريقة الثانية : وهي أن ننظر إلى كل موضع من هذه المواضع في الزمان ، لا من حيث علاقته بغيره من المواضع الأخرى ، سواء كان سابقا عليه أو لاحقا له ، بل ننظر إلى الزمن الخاص به ، وفيما إذا كان ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا ويرى ما كتجارت أن الطريقة الأولى في التمييز بين المواضع في الزمان ، أكثر وضوحا من الطريقة الثانية ، ومن ثم يرى أن التميزات التي نجريها بالطريقة الأولى ثابتة ودائمة بالنسبة لفئة المواضع التي تميزها . في حين أن التميزات التي نجريها بالطريقة الثانية ليست ثابتة ولا دائمة بالنسبة لتلك المواضع .

فبالطريقة الأولى ، لو كان موضع مثل أ سبق من موضع آخر مثل ب ، فإن أ تكون أسبق دائما من ب . أما التمييز بالطريقة الثانية ، الذي يعنى أميز حادثة ما على أنها حاضرة ، فهذا لا يعنى أنها دائما حاضرة ، لأنها كانت مستقبلة وأصبحت حاضرة ، وسوف تكون ماضية بعد حين .

— ومع ذلك ، مع أن الطريقة الأولى أكثر وضوحا من الطريقة الثانية . ومع أن التمييز الذي ننتهى إليه باستخدامنا إياها ، ثابت ودائم ، حتى لقد يظن أنها أكثر موضوعية ، وأساسية أكثر بالنسبة لطبيعة الزمان ، من تلك الخاصة بالطريقة الثانية .

مع كل ذلك ، فقد ذهب ما كتجارت إلى القول بأن التمييز بالطريقة الثانية أبسأى أكثر من ذلك الخاص بالطريقة الأولى بالنسبة لطبيعة الزمان وأكثر موضوعية . وهو يعبر عن ذلك المعنى بقوله : (بما أن التمييز الخاص بالفئة الأولى دائم ، فقد يظن أنها أكثر موضوعية ، وأساسية أكثر بالنسبة لطبيعة

(١) Mc Taggart, J. The Nature of Existence, (in The Philosophy of Time), P. 87.

الزمان ، من تلك الخاصة بالفئة الثانية . ومع ذلك فإننى أعتقد ان ذلك يمكن أن يكون خطأً ، وأن التمييز بين الماضى والحاضر والمستقبل أساسى للزمان ، تماماً مثل التمييز بين السابق واللاحق ، بل إنها بمعنى معين ... يمكن اعتبارها أساسية أكثر من تلك الخاصة بالسابق واللاحق (١) .

— وينتهى ما كتبت من هذا إلى القول بأن ما يترتب على أن تكون الطريقة الثانية هى الأكثر موضوعية من الطريقة الأولى ، وإنها أساسية أكثر من الأولى بالنسبة لطبيعة الزمان، يترتب على ذلك أن يكون الزمان غير حقيقى أو واقعى ، (فلأن هذه التميزات بين الماضى والحاضر والمستقبل ، تبدو على أساسية للزمان ، فإننى أعتبر الزمان غير حقيقى) (٢) .

أما كيف يترتب ما كتبت من هذه النتيجة ، بناء على تلك المقدمة ، فهذا ما سوف يتضح من التحليل أو البرهان التالى :

أولاً : يبدأ ما كتبت بذكر عدة تعريفات :

١ - فيسمى مثلاً جملة المواضع التى تميزها فى الزمان ، بالطريقة الثانية ، باسم « المتسلسلة ١ » ، وهى التى تتكون من المواضع التى تتصورها مرتبة على نحو يبدأ من الماضى ثم الحاضر ثم المستقبل ، أو فى عكس الاتجاه ، من المستقبل إلى الماضى (فإننى سوف استخدم اسم « المتسلسلة ١ » لتسمية متسلسلة المواضع التى تبدأ من الماضى البعيد عبر الماضى القريب ، إلى الحاضر . ثم من الحاضر عبر المستقبل القريب إلى المستقبل البعيد ، أو بالعكس) (٣) . ويمكن التعبير عن ذلك كما يلى :

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

المتسلسلة ١ : X ماضى ← X حاضِر ← X مستقبل .

→

— كما يسمى جملة المواضع التى نُميزها بالطريقة الأولى ، باسم « المتسلسلة » ، وهى التى تتكون من المواضع التى يكون كل منها سابقاً على غيره ، ولاحقاً لآخر (كما سسمى سلسلة المواضع التى تبدأ من السابق « متجهة إلى » اللاحق ، أو بالعكس ، باسم « المتسلسلة ب »)^(١) . ويمكن التعبير عن ذلك كما يلى :

المتسلسلة ب : X سابق على ← لا حق لـ :

→

— كما يسمى ما كتجارب ما يشغل أى موضع فى زمن ما ، باسم الحادثة event ، (فحتويات أى موضع فى الزمان هى حادثة ما . كما أن المحتويات المتعددة والمتزامنة فى أى موضع بعينه ، تكون بالطبع هى كثرة من حادثات)^(٢) .

وبما أن مجموعة هذه الحوادث المتزامنة ، هى التى لسميها بالجواهر ، وبما أن مجموعة هذه الحوادث المتزامنة ، هى بدورها مجتمعة — يمكن أن ينظر إليها فى موضع زمنى ما على أنها هى نفسها حادثة . فالجواهر هو أيضاً يمكن أن ينظر إليه بوصفه حادثة مركبة ، (فالجواهر المركب الذى يتكون من حادثات متزامنة ، يمكن كذلك الحديث عنه بوصفه حادثاً an event)^(٣) .

ثانياً : ثم يناقش ما كتجارب تصوراً شائعاً لدى عدد كبير من الفلاسفة ، هو تناولنا لفكرة الزمان من خلال تشبيهه أو علاقته بالحركة المسكانية . فالزمان يمكن إعتباره — من زاوية — هو المدة أو الفترة التى يستغرقها جسم يتحرك من موضع إلى آخر . (فن الشائع جداً أننا ننظر إلى الزمان بالاستعانة بتشبيهه

(١) المرجع السابق ، صفحة ٨٨ .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

بالحركة المسكانية (١). إلا أنه يتساءل عن تلك الحركة التي تشبه بها الزمان، وعلى أى نحو تكون؟ وبأى معنى هى؟ وفى أى اتجاه؟

يجيب ما كتجارت على ذلك بقوله: (إن حركة الزمان تعتمد على القول بأن اللحظات اللاحقة Later تمر فى الحاضر، أو — وهو الأمر ذاته لو عبرنا عنه بطريقة أخرى — إن الحاضر ينتقل إلى لحظات لاحقة) (٢).

ثالثا: ثم يطبق ما كتجارت على تعريفه السابق لحركة الزمان، الطريقتين سالفتي الذكر فى التمييز بين المواضع فى الزمان: الطريقة الأولى (وهى الخاصة بالمتسلسلة ب) والطريقة الثانية (وهى الخاصة بالمتسلسلة أ). فيذهب إلى أننا لو اخترنا الطريقة الأولى، نكون إذا أقرب إلى التركيز على «المتسلسلة ب»، من خلال المتسلسلة أ. أما لو اخترنا الطريقة الثانية، فس نكون أقرب إلى التركيز على المتسلسلة ب. وهو فى هذا يقول: (لو أخذنا الطريقة الأولى، فإننا نتكلم عن «المتسلسلة ب». على أنها تنزلق عبر «المتسلسلة أ» الثابتة، وإذا افترضنا الطريق الثانى، فإننا نتكلم عن «المتسلسلة أ» على أنها تنزلق عبر «المتسلسلة ب» الثابتة) (٣).

— وهذا يعنى أن الزمان فى الحالة الأولى، التى ركزنا فيها على المتسلسلة ب، يبدو كما لو كان شبيها بالحركة التى تتجه من المستقبل إلى الماضى. كما يعنى الزمان فى الحالة الثانية التى ركزنا فيها على المتسلسلة أ، يبدو بوصفه حركة تتجه من السابق إلى اللاحق. (وهذا يفسر لنا لماذا نقول بأن الأحداث تأتى من المستقبل، بينما نقول بأننا نتحرك نحن أنفسنا تجاه المستقبل. لأنه بالنسبة لكل إنسان، فإنه يوجد يمين نفسه وبين حالته الحاضرة، فى مقابل مستقبله أو ما ماضيه، طالما أنها هى الحالة الوحيدة التى يدركها بشكل مباشر. وهذا من شأنه أن يجعله ينتهى

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٣) المرجع السابق، الموضع نفسه.

إلى القول بأنه يتحرك بالحاضر تجاه الحادثات اللاحقة . وبما أن هذه الحادثات اللاحقة ، هي الآن مستقبلية ، فإنه يقول بأنه يتحرك تجاه المستقبل (١) .

— بهذا التطبيق السابق ، ينتهى ما كتجارت إلى أن الغموض الذى يكشف حركة الزمان ، لا بد وأن يكون قد زال ، (فالسؤال عن حركة الزمان سؤال غامض ، لكن إذا ما سألنا عن حركة أى من التسلسلتين ، فلن يكون السؤال غامضاً . فحركة « التسلسلة ١ » عبر « التسلسلة ب » ، يكون من السابق إلى اللاحق ، وحركة « التسلسلة ب » عبر « التسلسلة ١ » ، يكون من المستقبل إلى الماضى (٢) .

— لكن هل يعنى ذلك التحليل السابق أن كلاً من التسلسلتين ١ ، ب أساسية . لتصور حركة الزمان ، أو لحركة الحادثات التى تكون مواضع فيه ؟ بمباراة أخرى فإن (أول سؤال ينبغى أن نضعه فى الاعتبار هو عما إذا كان شيئاً أساسياً بالنسبة للزمان لكى يكون حقيقياً ، إن حداثته ينبغى أن تكون « التسلسلة ١ » ، مثل « التسلسلة ب » ؟ (٣) .

يقول ما كتجارت إن الفهم أو الإدراك المشترك قد يوافق على اعتبار أن الزمان يتكون من التسلسلتين معاً . (فنوضح ابتداءً ، أننا — فى الخبرة الحاضرة — لا يمكن أن نلاحظ الحادثات فى الزمان ، الا وهى مكونة لهاتين التسلسلتين معاً . فنحن ندرك الحوادث فى الزمان بوصفها حاضرة ، وهذه فقط هى الحادثات التى ندركها فعلاً . وكل الحادثات الأخرى التى نعتقد — بناءً على الذاكرة ، أو بالاستبدال — أنها حقيقية ، فإننا نعتبرها حاضرة أو ماضية أو مستقبلية (٤) .

-
- (١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
 - (٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
 - (٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
 - (٤) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

لكن قد يكون هناك اعتراض على ذلك الرأى السابق . فقد يقال إن تمييز
المواضع فى الزمان بين ما هو ماضى وحاضر ومستقبل (أى المتسلسلة ١) ، هو
مجرد تصور ذاتى ، قد يكون مجرد وهم فى عقولنا ، (فقد يقال إن ذلك مجرد
تصور ذاتى ، إذ قد لا يكون تمييز المواضع فى الزمان إلى ماضى وحاضر ومستقبل
ما هو إلا مجرد وهم مستمر فى عقولنا ، ولا تكون الطبيعة الحقيقية للزمان متضمنة
إلا التميزات الخاصة « بالمتسلسلة » ، وحدها ، أى تلك الخاصة بالسابق واللاحق
وفى هذه الحالة فإننا لن ندرك الزمان كما هو فى حقيقته ، بالرغم من أننا قد
لستطيع التفكير فيه على أنه حقيقى) (١) .

ويناقش ما كتبت هذا الرأى بقوله ، إنه رأى لا يمكن قبوله أو تأييده
لأنه يتعارض مع القول بأن المتسلسلة أساسية لطبيعة الزمان . وهو يعبر عن
هذا المعنى بقوله : (إن هذه الفكرة ليست فكرة شائعة . إلا أنها تحتاج أن
تنظر إليها بعناية أكثر . وأنا أعتقد أنها فكرة لا يمكن قبولها ، لأن المتسلسلة
فيما يبدو لى ، وكما ذكرت ذلك من قبل — أساسية لطبيعة الزمان) (٢) .

لكن ما كتبت لهذا الموقف السابق ، لا يعنى أنه يقبل « المتسلسلة ١ »
على أنها حقيقية أو واقعية ، وإلا أدى ذلك به إلى قبول واقعية الزمان ،
وهو ما يرفضه ابتداءً ، وذلك ما سوف يتضح من تحليلاته التالية .

رابعاً : بعد أن ذكر ما كتبت أن المتسلسلتين ١ ، ٢ هما المتسلسلتان
اللتان تميز بناء عليهما بين المواضع فى الزمان ، يتناول كل واحدة منهما بالتحليل
من خلال الصفة الأساسية التى تتعلق بالزمان ، وهى التغير . إذ قد يكون من
المقبول بوجه عام — فيما اعتقد أن الزمان يتضمن التغير : حقاً أننا نقول

(١) المرجع السابق ، صفحة ٨٩ .

(٢) المرجع السابق ، الموضوع نفسه .

في اللغة المعتادة ، أن شيئاً ما يمكن أن يبقى ثابتاً بلا تغيير unchanged خلال الزمان . إلا أنه لن يكون هناك وجود للزمان إذا لم يتغير أى شيء . وإذا تغير أى شيء فإن كل الأشياء الأخرى تنغير معه ، لأن تغيره يحدث تغييراً في بعض علاقاته مع غيره ، وبالتالي إلى تغير في خصائص تلك الأشياء العلاقية^(١) .

وهكذا يمكننا أن نطبق ذلك المعنى بالنسبة لامتسلسلين ا ، ب : —

١ — بالنسبة لامتسلسلة ب :

هل المتسلسلة ب (الخاصة بالسابق واللاحق) وحدها ، هي المعبرة عن حقيقة الزمان بحيث يكون التغير ممكناً بدون « المتسلسلة ا » (الخاصة بالحاضر والماضي والمستقبل) ؟ لأنه (إذا كانت « المتسلسلة ب » هي التي تكون الزمان وحدها بدون « المتسلسلة ا » ، فإن التغير يجب أن يكون ممكناً بدون « المتسلسلة ا »^(٢) .

ولنفرض أن « المتسلسلة ا » ليست واقعية ، فلن يبقى إلا أن تكون « المتسلسلة ب » هي الواقعية . لكن هل تكفي « المتسلسلة ب » لتفسير التغير في الزمان ؟ وبعبارة أخرى هل يصبح التغير في هذه الحالة واقعياً حقيقياً ؟ يقول ماكس جارت في هذا الصدد (لنفرض أن التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل لا ينطبق على الواقع . في هذه الحالة ، هل ينطبق التغير بالنسبة للواقع) ؟^(٣) .

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

لفرض أن « المتسلسلة ب » هي التي يتكون منها وحدها الزمان ، (في الذي يمكن — بناء على هذا الافتراض — أن يتغير ؟ هل يمكننا القول بأن التغير يحدث في حالة توقف حادثة عن أن تكون حادثة ، بينما تبدأ حادثة أخرى في أن تصبح حادثة ؟ إذا كان الأمر على هذا النحو ، فإننا نحصل على التغير يقينا)^(١) .

إلا أن ما كتبت يرفض هذه النتيجة السابقة بقوله (إن ذلك مستحيل) لماذا ؟ لأنه (إذا كانت « ن » هي دائماً سابقة على « و » ، ولا حقة لـ « م » ، فإنها سوف تكون دائماً ، وكانت دائماً ، سابقة على « و » ، ولا حقة لـ « م » ، طالما أن علاقتي « سابقة على » و « لاحقة لـ » ثابتتان . وهكذا ستكون « ن » دائماً في « المتسلسلة ب » . وبما أن المتسلسلة ب ، تكون — بناء على افتراضنا الحالي فسيكون لـ « ن » دائماً موضع في « سلسلة الزمان » ، كما قد كان لها ذلك دائماً . أي أنها قد كانت دائماً حادثة ، وأنها ستكون دائماً كذلك ، ومن ثم لا يمكن أن تبدأ في أن تكون حادثة ولا أن تتوقف عن كونها حادثة)^(١) ، وهذا يعني أنه لا تغير هناك .

لكن ألا يمكن القول بأن التغير معناه أن الحادثة الواحدة قد تبدى في حادثة أخرى ، هي التي أصبحت عليها بعد التغير ، بحيث تكون الثانية ، هي الصورة التي تبدى عليها الأولى بعد تغيرها ؟

وبتعبير ما كتبت (هل يمكننا القول بأن حادثة واحدة مثل « م » تظهر نفسها في حادثة أخرى مثل « ن » ، بينما لا تزال تحتفظ بنوع من الهوية عن طريق عنصر ثابت لا يتغير ، حتى يمكن القول — لا فقط — بأن « م » قد

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه :

(٢) المرجع السابق ، المرجع نفسه .

توقفت عن الوجود، وأن « ن » قد بدأت ، بل كذلك بأن « م » قد أصبحت « ن »،^(١)

يرد ما كتجارت على ذلك التساؤل بالنفي، بقوله إننا نكون أمام أحد احتمالين : إما أن تكون م ، ن حادثتين متميزتين ، أو أن تكون م ، ن حادثة واحدة .

فإن كانت م ، ن حادثتين متميزتين ، إذن فلا تغير هناك ، لأن التغير ينظر إليه من خلال الحالات المختلفة التي تعترض الشيء أو العنصر الثابت .

وإن كانت م ، ن حادثة واحدة . فهذا يعني طبقاً للافتراض السابق (الخاص بالمتسلسلة ب) أن تغير م إلى ن في لحظة بعينها ، إنما يدل على أن م تكون في تلك اللحظة قط توقفت عن كونها م ، وتبدأ في كونها ن . وهذا معناه أيضاً أن تكون م قد توقفت في هذه اللحظة ذاتها عن كونها حادثة ، وتكون ن قد بدأت في أن تصبح حادثة : وهذا ما يخالف المتسلسلة ب التي تكون الحوادث فيها ثابتة دائمة . فما هو سابق على شيء يظل سابقاً عليه ، وما هو لاحق لشيء يظل لاحقاً له .

ولقد عبر ما كتجارت عن هذا المعنى بقوله : (إن الصعوبة ذاتها لا تزال قائمة . إن « م » ، « ن » قد يكون بينهما عنصر مشترك ، إلا أنها ليستا حادثة واحدة ، أو أنه قد لا يوجد تغير . وعلى ذلك فإذا ما تغيرت « م » ، إلى « ن » ، في لحظة معينة ، فإن « م » ، في هذه اللحظة بعينها تكون قد توقفت عن كونها « م » ، وتبدأ « ن » في كونها حادثة ، وتكون « ن » قد بدأت في أن تصبح حادثة . ولقد رأينا فيما سبق أن ذلك مستحيل ، بناء على افتراضنا الحالي^(٢)

(١) المرجع السابق ، صفحة ٩٠ .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

— قد يكون حل هذه الصعوبة ، فيما إذا تصورنا ان التغير غير مرتبط بالحداثات ، إنما باللحظات المختلفة ، لو كان لهذه اللحظات وجود .

الا ان ما كتجارت ينقد هذا الحل بناء على الحجة أو الدليل السابق ذاته ، فيقول : (كما أن مثل هذا التغير لا يمكن البحث عنه في اللحظات المختلفة للزمان المطلق ، حتى ولو كان لهذه اللحظات وجود . لأن نفس الحجة يمكن استخدامها هنا . فكل واحدة من مثل تلك اللحظات ستأخذ مكانها في المتسلسلة ، طالما ان كل واحدة قد تكون سابقة على غيرها من اللحظات أو لاحقة لها . ربما أن المتسلسلة ب ، تعتمد على علاقات ثابتة دائمة ، فإن أية لحظة لا يمكن أن تتوقف عن الوجود أبداً ، ولا يمكن ان تصبح لحظة أخرى أبداً^(١) .

هكذا ينتهى ما كتجارت إلى القول بأن (التغير لا يمكن أن ينشأ من حادثة توقفت عن كونها حادثة ، ولا من تغير حادثة إلى أخرى)^(٢) .

— إذن ما هي الطريقة الأخرى البديلة التي ينشأ بها التغير ؟

يقول ما كتجارت : (إذا كانت خصائص الحادثة تتغير ، إذن فهناك تغير بقينا . لكن ما هي الخصائص التي تتصف بها الحادثة والتي يمكن أن تتغير ؟ يبدو أنه لا وجود إلا لفئة واحدة من مثل هذه الخصائص . وهذه الفئة تتكون من التميزات الخاصة بتلك الحادثة بناء على مكونات المتسلسلة ا ،^(٣) .

ويمثل ما كتجارت لهذا المعنى بحادثة ما ، مثل وفاة الملكة آن ، فيقول : (لنأخذ على سبيل المثال أية حادثة — مثل وفاة الملكة آن — ولننظر في ما هي التغيرات التي يمكن أن تحدث في خصائصها . إن كونها وفاة ، وكونها وفاة

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

آن ستيوارت ، وإن لها أسبابا ونتائج ، مثل هذا النوع من الخصائص لا يتغير أبداً ... فإن هذه الحادثة كانت هي وفاة الملكة ، وحتى آخر لحظة من لحظات الزمان — إذا كان للزمان لحظة أخيرة — سوف تظل هذه الحادثة هي وفاة الملكة . فهي من كل ناحية تستعصى على التغير ، ما عدا ناحية واحدة . فهي تتغير من زاوية واحدة . من حيث أنها كانت مرة ، حادثة في المستقبل البعيد . وأصبحت في كل لحظة ، حادثة في المستقبل القريب . وأخيراً أصبحت حاضراً . ثم أصبحت ماضياً ، وسوف تظل دائماً ماضياً ، بالرغم من أنها في كل لحظة تصبح ماضياً أبعد وأبعد ... إن مثل هذه الخصائص ، هي الخصائص الوحيدة التي يمكن أن تتغير ^(١) .

— وبما أن ما يتعلق بالماضي والحاضر والمستقبل ، متعلق بالمتسلسلة ١ ، وبما أن التغير يتعلق بما هو ماضى وحاضر ومستقبل ، فإنه يلزم عن ذلك أن يصبح التغير متعلقاً بالمتسلسلة ١ ، وحدها ، لا بالمتسلسلة ب .

وبما أن الزمان يتضمن التغير ، فإنه يلزم عن ذلك ما يأتي :

١ — أنه إذا لم يكن للمتسلسلة ١ وجود حقيقي ، فلن يكون هناك تغير حقيقي .

٢ — أن المتسلسلة ب ، وحدها لا تكفي لتكوين الزمان ، طالما أنها تفيد الثبات وعدم التغير ، مع أن الزمان يتضمن التغير .

ولقد هرب ماكنجارت عن ذلك المعنى بقوله : (إذا كان هناك أى تغير ، فإن علينا أن نبحث عنه في المتسلسلة ١ ، وفي المتسلسلة ١ ، وحدها . فإذا لم يكن للمتسلسلة ١ وجود حقيقي ، فلن يكون هناك تغير حقيقي . وعلى ذلك فالمتسلسلة ب ، لا تكفي وحدها لتكوين الزمان ، طالما أن الزمان

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

يشتمل التغيير (١) .

— لكن « المتسلسلة ب » ، (لا يمكن أن توجد إلا بوصفها زمنية ، طالما أن « سابق على » و « لاحق لـ » ، هما العلاقتان اللتان تربطان بين أجزائها ، ومن الواضح أنهما علاقتان زمنيتان . لذا يلزم أنه لا يمكن أن توجد « المتسلسلة ب » ، حينما لا تكون « المتسلسلة أ » ، موجودة ، طالما أنه بدون وجود « المتسلسلة أ » ، لا وجود للزمان (٢) .

اعتراضات على القول بأن « المتسلسلة أ » ، أساسية أو حقيقية أو واقعية:

تتلخص أهم الاعتراضات في هذا الصدد في :

١ — وجهة النظر التي يأخذ بها برتراند رسل (٣) ومؤداها: أن الماضي والحاضر والمستقبل لا يتعلق أى منهما بالزمان في ذاته Per se ، بل بالنسبة إلى الذات الإنسانية العارفة . بمعنى أنه لا وجود للماضي ذاته أو الحاضر أو المستقبل ، إنما هى صفات تتعلق بالذات أو منسوبة إلى الذات ، أكثر منها صفات تتعلق بموضوع ، وبالتالي فهى عند رسل كلها ذاتية وليست موضوعية . ومن ثم فوجودها ليس وجوداً موضوعياً أو حقيقياً ، بقدر ما هو معتمد ومتوقف على الذات الانسانية ومرهون بها .

والذاتية هنا يمكن أن تتضح من نسبة تزامن حادثه ما ، مع القول الذى يصفها بأنها حاضرة أو ماضية (فقولنا إن « ن » ، حاضرة ، يعنى أنها متزامنة مع ذلك القول . كما أن القول القائل بأنها ماضية أو مستقبلية ، يعنى أنها سابقة على هذا

(١) المرجع السابق ، صفحة ٩١ .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) وخاصة فى كتابه « أصول الرياضيات » ، الترجمة العربية للدكتور محمد مرسى أحمد ، والدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، الجزء الرابع الفقرة رقم ٤٤٢ .

القول أو لاحقة له . وهكذا فهي لا تكون ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا ، إلا من حيث علاقتها مع نوع من القول أو الایثبات . فإذا لم يكن هناك وعى Consciousness ، فقد توجد أحداثات سابقة على غيرها ولاحقة لها ، لكن لن يوجد بأى معنى : ماضى أو حاضرا أو المستقبل . وإذا وجدت أحداثات سابقة على أى وعى ، فإن تلك الأحداث لم تكن أبداً لتكون مستقبلا أو حاضرا ، بالرغم من كونها ماضية .

— لكن إذا كانت د ن ، حاضرا أو ماضيا أو مستقبلا من حيث علاقتها بقول هو د ق ، ، فهي قد تكون دائماً كذلك ، طالما أن ما يكون متأنيا مع د ق ، أو سابقا عليها . أو لاحقاً لها ، سيكون دائماً كذلك .

فما هو التغير إذن ؟

٢ — يرى رسل أن (التغير هو الفرق ، من حيث الصدق أو الكذب ، بين قضيتين تتعلق إحداهما بكيان د أو كائن ، entity ما ، وبزمن ما مثل د ت ، ، بينما تتعلق الثانية بالكيان أو الكائن د نفسه ، وبزمن هو د ت ، ، على فرض أن هاتين القضيتين لا تختلفان إلا فى القول بأن د ت ، ترد فى إحداهما فى حين ترد د ت ، فى الثانية)^(١) أى أن التغير يكون موجودا — طبقا لنظرية رسل — إذا كانت القضية التالية (فى الوقت د ت ، كان محرك الفهم بالمدفأة ساخنا) صادقة ، وكانت القضية التالية (فى الوقت د ت ، كان محرك الفهم فى المدفأة ساخنا) كاذبة^(٢) .

أى أن التغير يحدث حينما يكون محرك المدفأة ساخنا فى وقت ما هو د ت ، فتكون القضية الأولى صادقة ، ثم يصبح غير ساخن فى وقت آخر هو د ت ، ، ومن ثم تكون القضية الثانية القائلة بأنه ساخن فى هذا الوقت ، قضية كاذبة .

(١) المرجع السابق ، الفقرة رقم ٤٤٢ .

(٢) Mc Taggart J. The Nature of Existence. P. 92.

— وما كتجارت يتفق مع رسل في أنه حينما تصدق القضية الأولى ، وتكذب القضية الثانية . على الترتيب . — فإن هذا يعنى وجود التغير ، إلا أنه يختلف مع رسل في أن هذا لا يعنى بالضرورة عدم وجود « المتسلسلة ١ » ، مع القول بالتغير بل إنه يرى أن القول بهذه المتسلسلة ، ضرورى للقول بالزمان . لأن رفضها يعنى عدم التغير ، وبالتالي رفض فكرة الزمان بوصفها متضمنة معنى التغير . وقد عبر ما كتجارت عن هذا المعنى بقوله : (لاني لا أستطيع أن أتفق مع رسل هذا . حقاً لاني ينبغي أن أعتزف بأنه حين تكون مثل هاتين القضيتين ، متصفيتين بالصدق والكذب . — على الترتيب — فقد يكون هناك تغير . لكنني أقبل القول بأنه لا يمكن وجود زمن بدون « المتسلسلة ١ » . فإذا ما رفضنا مع رسل « المتسلسلة ١ » ، فإنه يبدو لي أن التغير يختفي باختفائها ، وبالتالي فالزمن — الذي يعتبر شيئاً أساسياً بالنسبة له — يختفي هو أيضاً)^(١) .

وبعبارة أخرى ، لو تم رفض « المتسلسلة ١ » ، فإن أية قضية من نوع (في الوقت د ت ، كان محرك المدفأة ساخناً) ، لا يمكن أن تصدق أبداً ، لأنه لن يكون هناك زمن .

— كما يرد ما كتجارت على إعتراض رسل ، بقوله إن التغير الذي يتكلم عنه رسل ، ليس تغيراً في حوادث المتسلسلات الزمنية ، إنما هو الكيانات entities التي تحدث لها تلك الحوادث ، أو التي تعرض عليها تلك الحوادث ، أو تكون حالات لها . وهو في هذا يقول : (ينبغي أن نلاحظ أن رسل لا يبحث عن التغير في حوادث المتسلسلات الزمنية ، بل في الكتاب الذي تحدث له تلك الحوادث ، أو التي تكون تلك الحوادث حالات له)^(٢) . ويفسر ما كتجارت ذلك المعنى بقوله (فإذا كان محرك المدفأة ساخناً في يوم من أيام الاثنين ، ولم يكن كذلك

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

أبدأ من قبل ، ولا منذ ذلك الحين ، فإن حادثة كون محرك المدفأة ساخنًا لم تتغير .
لكن المحرك نفسه تغيّر لأن هناك وقتًا حينما تحدث له هذه الحادثة ، ولأن هناك
وقتًا حينما لا تحدث له هذه الحادثة (١) .

لكن ما كتجارت ينفي التغير بالنسبة لصفات محرك المدفأة ، لأن انصافه
بأنه كان ساخنًا في يوم معين ، وفي زمن معين ، أمر لا يتغير . وهو في هذا يقول
(إلا أن هذا لا يؤدي إلى تغيير في صفات المحرك . فهناك صفة دائمة لهذا المحرك ،
وهي أنه ساخن في يوم الإثنين المحدد بالذات . كما أن المحرك يتصف كذلك بصفة
دائمة وهي أنه ليس ساخنًا في أى وقت آخر . كلنا الصفتين تصدقان بالنسبة له في
أى وقت ، سواء الوقت الذى يكون فيه ساخنًا أو يكون بارداً . ولذا فإن
القول بوجود أى تغير في المحرك ، يبدو قولًا خاطئًا .

والواقع أن القول بأنه يكون ساخنًا في نقطة من نقاط متسلسلة ما ، ويكون
باردًا في نقاط أخرى ، لا يمكن أن يعنى التغير ، إذا لم تكن أى من هذه الوقائع
Facts متغيرة ، وأى منها لا تتغير كما أن أية واقعة أو حقيقة Fact أخرى
عن المحرك ، لا تتغير ، ما لم يتغير حاضرها أو ماضيها أو مستقبلها . . .

وهكذا فلا وجود للتغير ، ما لم تتغير الوقائع ، وبالتالي فلا يمكن أن يوجد
تغير بدون التسلسلة ١ . لأنه — كما رأينا في حالة وفاة الملكة آن ، وكذلك
في حالة محرك المدفأة — لا يمكن لأية واقعة عن أى شيء أن تتغير ، ما لم تكن
واقعة عن مكان أو موضع ذلك الشيء في التسلسلة ١ . وكل صفات أخرى
يتصف بها الشيء ، فهو يتصف بها دائماً . لكن ما هو مستقبل لن يكون دائماً
مستقبلاً ، وما كان ماضياً ، لم يكن دائماً ماضياً (٢) .

ويرتب ما كتجارت على تحليله السابق ، رأى رسل في القول بأن التغير مرتبط بصدق

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٩٣ .

القضايا أحيانا وكذبها أحيانا ، فيقول : (يلزم عما ذكرنا أنه لا يمكن وجود تغير
مالم تكن بعض القضايا صادقة أحيانا وكاذبة أحيانا . وهذه هي الحال بالنسبة
القضايا التي تتعلق بمكان أو موضع أى شيء في « التسلسلة » ، مثل « معركة
واترلو حدثت في الماضي » ، ومثل « السماء تمطر الآن » ، لكنها ليست الحال
بالنسبة لاية قضايا أخرى ^(١) .

لكن مثل هذه القضايا ، طالما أنها محتملة الصدق والكذب ، فهي — كما يرى
رسل — تبدو مشوبة بشيء من الغموض . ويمكن أن يزول ذلك الغموض لو
تحدد الصدق فيها أو الكذب ، وذلك بتحليلها إلى قضايا تكون صادقة دائما أو
كاذبة دائما ، أو أن تستبدل بها قضايا من هذا النوع ، كأن نقول بدلا من (معركة
واترلو حدثت في الماضي) ، نقول (إن معركة واطرلو سابقة على هذا القول) ،
وبدلا من (السماء تمطر الآن) نقول (إن سقوط المطر متزامن مع هذا القول)
والقضيتان في هذه الحالة صادقتان دائما . ولقد عبّر ماكتجارت عن هذا المعنى
بقوله : (يذهب رسل إلى أن مثل هذه القضايا فامضة مبهمة ، وعلينا — لكي
نجهلها محددة واضحة — أن نضع بدلا منها قضايا صادقة دائما أو كاذبة دائما ،
مثل « أن معركة واطرلو سابقة سابقة على هذا الحكم ، ومثل « أن سقوط المطر
متزامن مع هذا الحكم » ^(٢) .

— ويوسع ماكتجارب هذا التحليل عند رسل بقوله إنه (إذا كان رسل على
صواب ، فستكون جميع الأحكام هي إما صادقة دائما أو كاذبة ^(٣) . فإن كان ذلك
فالوقائع إذن لا تتغير ، ومن ثم فلا يوجد تغير بهذا المعنى ، وهذا ما يذهب إليه
ماكتجارت بقوله (أتى أويد القول بأن الوقائع لا تتغير ، وبالتالي فإنني اذهب

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

إلى أنه لا يوجد تغير على الإطلاق^(١) . وهذا ما لم ينته إليه رسل ، إذ أن رسل يقبل التغير بالمعنى الذى أشرنا إليه آنفا .

٣ — وهكذا يرفض ما كتجارت وجود « المتسلسلة » ، وجوداً واقعياً أو فعلياً ، تماماً كما فعل رسل ، وإن كان يختلف عن رسل فى أن الأخير ، مع رفض للمتسلسلة « ١ » ، يبقى على التغير والزمان . فى حين أن ما كتجارت حين يرفض هذه المتسلسلة ، (بالرغم من إعتبارها أساسية عنده للتمييز بين الماضى والحاضر) فإنه يرفض التغير ، ومن ثم وجود الزمان وجوداً واقعياً . ولقد عبّر ما كتجارت عن ذلك بقوله : (إننى أذهب — كما يفعل رسل — إلى أنه لا وجود « للمتسلسلة » ١) والفرق بيننا هو ، أنه يظن أننا لو رفضنا « المتسلسلة » ١ ، فإننا يمكن أن نبقى على التغير والزمان ود « المتسلسلة ب » ، فى حين أننى أرى أن رفض هذه « المتسلسلة » ١ يتضمن رفض التغير ، وبالتالي رفض الزمان ، وكذلك « المتسلسلة » ،^(٢) .

— وعلى ذلك ينتهى ما كتجارت إلى أنه على الرغم من أن التمييز بين الماضى والحاضر (على أساس « المتسلسلة » ١) ، أساسى بالنسبة لتصوير الزمان ، إلا أن هذا التمييز ليس مما يحد ما يناظره فى الواقع الخارجى . الأمر الذى جعله ينتهى إلى أن الواقع لا يكون فى زمان ، أى لا يكون زمنياً . وهو فى هذا يقول : (مما سبق ، ننتهى إلى أن التمييز بين الماضى والحاضر والمستقبل ، ضرورى وأساسى لتصوير الزمان ، وإلى أن هذا التمييز لا يصدق أبداً على الواقع reality وبالتالي فالواقع لا يكون فى زمان)^(٣) .

ويعلق ما كتجارت على هذه النتيجة بقوله (إن هذه النظرة ، سواء كانت

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٩٤ .

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

صادقة أو كاذبة ، ليس فيها ما يدعو إلى الدهشة . فقد ذكرنا من قبل أننا دائماً ما ندرك الزمان على أن له هذه التميزات . كما كان من المقبول بصفة عامة ، القول بأن العلاقة بين هذه التميزات وبين الزمان ، إنما تعبر عن صفة حقيقية أو واقعية للزمان ، وأنها ليست وهما يرجع إلى الطريقة التي ندركها بها . كما أن أغلب الفلاسفة ، سواء اعتقدوا أو لم يعتقدوا في أن الزمان يصدق بالنسبة للواقع ، قد اعتبروا هذه التميزات الخاصة « بالمتسلسلة ١ » ، ضرورة للزمان ، وحينما بدأ قبول وجهة النظر المغايرة لتلك النظرة التقليدية ، فقد كان ذلك راجعاً بصفة عامة — فيما اعتقد — إلى قبول القول « وهو قول صواب » ، بأن التميزات الخاصة بالماضي والمستقبل ، لا يمكن أن تصدق بالنسبة للواقع . وبالتالي فإذا كان المطلوب هو انتقاد واقعية أو حقيقة الزمان ، فإن التميز المذكور ينبغي أن يكون واضحاً إنه ليس ضرورياً أو أساسياً للزمان ^(١) .

٢ — رفض « المتسلسلة ١ »

بعد أن أوضح ما كتجارت فيما سبق أنه لا وجود للزمان ، بدون تصور « المتسلسلة ١ » ، يبدأ في البرهنة على أن « المتسلسلة ١ » ، لا وجود لها ، ولا يمكن أن توجد ، وبالتالي لن يكون للزمان وجود أيضاً . وهو يُعبّر عن هذا المعنى بقوله : (بعد أن نجحنا — فيما أتصور — في البرهنة على أنه لا وجود للزمان بدون « المتسلسلة ١ » ، يبقى أن نُبرهن على أن « المتسلسلة ١ » ، لا يمكن أن توجد ، ومن ثم على أن الزمان لا يمكن أن يوجد . وهذا يتضمن أن الزمان ليس حقيقياً « واقعياً » (real) على الإطلاق ^(٢) . ويحاول أن يبرهن ما كتجارب على ذلك ، كما يلي :

١ — أن التميزات التي تقوم عليها « المتسلسلة ١ » ، هي المتعلقة بالماضي

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

والحاضر والمستقبل ، ومن الواضح أنها تعبر عن صفات أو خصائص متنافرة بالمعنى المنطقي . فأيّة حادثة تكون موصوفة إما بأنها حاضرة أو مستقبلية ولا يمكن أن تكون موصوفة بصفتين منهما معاً . (فالماضى والحاضر والمستقبل ، تحديدات متنافرة *determinatnis incompatible* . فشكل حادثة ينبغي أن تكون أحد هذه الأزمنة أو غيره ، لكنها لا يمكن أن تكون أكثر من واحد منها . فإذا قلت عن حادثة ما ، إنها ماضية ، استلزم ذلك أنها ليست حاضرة ولا مستقبلية . وهذا ما ينطلق بالنسبة للزمين الآخرين (١) .

ويذهب ما كنتجارت إلى أن هذا الاستبعاد *exclusiveness* ، أو هذه العلاقة العنادية بين الأزمنة الثلاثة ، ضرورية لتفسير معنى التغير ، وبالتالي لمعنى الزمان (فهذا الاستبعاد ضروري للتغير ، وبالتالي للزمان . لأن التغير الوحيد الذي يمكن أن نعثر عليه ، هو الذي يكون من المستقبل إلى الحاضر ، ومن الحاضر إلى الماضي) (٢) . لكن مع أن هذه الصفات متنافرة ، (إلا أن كل حادثة تنصف بها جميعاً . فلو كانت « م ، ماضية ، فهي قد كانت حاضرة ومستقبلية . ولو كانت مستقبلية ، فهي سوف تكون حاضرة وماضية . ولو كانت حاضرة فهي قد كانت مستقبلية ، وسوف تصبح ماضية . وهكذا فشكل هذه الخصائص الثلاث تتعلق بكل حادثة ، (٣) . وهنا يتساءل ما كنتجارت : كيف يتأتى ذلك مع كون هذه الخصائص متنافرة ؟ كيف تكون متنافرة ، فلا تجتمع معاً ، وفي الوقت نفسه كيف تنصف بها جميعاً الحادثة الواحدة ؟

— التنافر بين الصفات - منطقياً - لا يقوم إلا إذا كانت وجهة النظر التي تنظر من خلالها إلى الصفات المتنافرة (بالتفاد أو التناقض) واحدة ، وإذا كان

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٩٥ .

(٣) المرجع السابق ، صفحة ٩٥ .

الزمن الذى ننظر من خلاله إلى تلك الصفات واحداً. ولذا فنحن نقول فى المنطق عادة إن أى صفتين متنافرتين لا يمكن أن يوصف بهما شيء واحد، فى وقت واحد، ومن وجهة نظر واحدة. فالأب كبير بالنسبة للحميد، وصغير بالنسبة للجد، وهو قد كان قصيراً مد سنوات وأصبح طويلاً الآن. وهذا ما ينطبق الآن بالنسبة للصفات المتنافرة الخاصة بالحاضر والماضى والمستقبل. فالحوادث يمكن أن تكون كل منها ماضية أو حاضرة أو مستقبلية، فى لحظات زمنية مختلفة لكنها لا تكون موصوفة بهذه الصفات الثلاث معاً فى لحظة زمنية واحدة أو فى آن واحد. وقد عبّر ما كنتجارت عن هذا المعنى بقوله: (قد يبدو أن ذلك الأمر يمكن تفسيره بسهولة . . . والإجابة هى كما يل : إن الحادثة م تنصف بأنها حاضرة وماضية ومستقبلية. فهى تكون is حاضرة، وسوف تكون will be ماضية، وقد كانت has been مستقبلية. أو أنها تكون is ماضية، وقد كانت has been مستقبلية وحاضرة. أو أنها تكون is مستقبلية وسوف تكون will be حاضرة وماضية. وهذه الخصائص لا تكون متنافرة إلا إذا كانت متآنية أو متزامنة. ولا يوجد تناقض فى هذا مع القول بأن كل حادثة تنصف بها جميعاً على التوالى) (١).

— قد يبدو أنه لا إشكال إذن — من الناحية المنطقية. بعد التحليل السابق فى القول بأن الحادثة الواحدة توصف بصفات - متنافرة معاً، طالما أنها توصف بهذه الصفات لا بطريقة متآنية، إنما على التوالى.

إلا أن الأمر لا يزال محتاجاً إلى مزيد من التحليل والتوضيح الفلسفى. (فما الذى نعنيه بـ " قد كان has been " و " سوف يكون will be " وما الذى نقصده بـ " يكون is "، حينما نستخدم - كما استخدمناها هنا - على أن لها

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

معنى زمنى وليس فقط لمجرد الإخبار predication (٣) ؟ حينما نقول بأن س قد كانت ص ، فإننا نثبت أن س هي is ص فى لحظة زمنية ماضية. وحين نقول بأن س سوف تكون ص ، فإننا نثبت أن س هي is ص فى لحظة فى الزمن المستقبل . وحينما نقول بأن س تكون (أو هي is) ص (بالمعنى الزمنى لـ د تكون ، is) ، فننالا نثبت أن س هي ص فى لحظة من الزمن الحاضر .

وهكذا فإن عبارتنا الأولى عن د م ، ، وأنها حاضرة ، وسوف تكون ماضية ، وقد كانت مستقبلية ، تعنى أن د م ، حاضرة فى لحظة من الزمن الحاضر، وماضية فى لحظة من الزمن المستقبل ، ومستقبلية فى لحظة من الزمن الماضى (٢) .

وهذا يعنى أن هناك لحظات زمنية توصف بأنها حاضرة أو ماضية أو مستقبلية وهذا بدوره يستلزم السؤال عن معنى أن تكون اللحظة حاضرة أو ماضية أو مستقبلية ، كما سألتنا عن معنى كون الحادثة ماضية أو حاضرة أو مستقبلية . ومن ثم نواجه المشكلة نفسها ، وتستمر بهذا فى عملية لا تنتهى . وقد عبّر ماكنجارث عن ذلك بقوله : (لكن كل لحظة — مثلها مثل أية حادثة — تكون ماضية وحاضرة ومستقبلية . وبذلك تنشأ صعوبة مماثلة للصعوبة السابقة) (٣) . وهو يشرح ذلك بقوله (فإذا كانت د م ، حاضرة ، فلا وجود للحظة من الزمن الماضى تكون فيها د م ، ماضية) (٤) . لا أن لحظات الزمن المستقبل ، التى تكون فيها

(١) أى بوصفها رابطة تربط بين شطرى القضية الخلية المكونة من موضوع ومحمول .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٤) لأنها لم تصبح ماضية بعد .

« م ، ماضية »^(١) ، هي تماماً لحظات الزمن الماضي التي لا يمكن أن تكون « م » ، فيها ماضية . مرة أخرى ، إن القول بأن « م » ، مستقبلية ، وسوف تكون حاضرة و ماضية ، يعنى أن « م » ، مستقبلية في لحظة من لحظات الزمن الحاضر ، وأنها حاضرة و ماضية في لحظتين مختلفتين من الزمن المستقبل . في هذه الحالة ، فإنها « أى م » ، لا يمكن أن تكون حاضرة أو ماضية في أى لحظتين من لحظات الزمن الماضي . لكن جميع لحظات الزمن المستقبل ، الذي سوف تكون فيه « م » ، حاضرة أو ماضية ، هي — على السواء — لحظات من الزمن الماضي . وهكذا تقع مرة ثانية في التناقض ، طالما أن اللحظات التي يكون له « م » ، فيها أى تحديد من التحديدات الثلاثة الخاصة « بالمتسلسلة » ، تكون هي نفسها « أى اللحظات » ، أيضاً لحظات لا يمكن أن يكون له « م » ، فيها أى تحديد . فإذا حاولنا أن نتجنب ذلك ، بقولنا عن هذه اللحظات ماسبق أن ذكرناه عن « م » ، نفسها — أى عن لحظة ما ، على سبيل المثال ، وأنها تكون مستقبلية وسوف تكون حاضرة و ماضية — فإن « تكون » ، si ؛ و « سوف تكون » ، will be يصبح لها نفس المعنى السابق ومن ثم فإن قولنا يعنى أن اللحظة التي تتكلم عنها تكون مستقبلية في لحظة حاضرة وسوف تكون حاضرة و ماضية في لحظتين مختلفتين من الزمن المستقبل . وهذه بالطبع ، نفس الصعوبة أو المشكلة نواجهها مره أخرى ، وهكذا إلى ما غير نهاية » .^(٢)

— ويرى ماكتجارت أن هذه اللانهاية infinity التي نستمر فيها ، هي لانهاية مفرغة vicious ، بل ومن شأنها أن تؤدي كذلك إلى تناقض (إذ أن نسبة الخصائص : ماض وحاضر ومستقبل ، إلى حدود أية متسلسلة ، يؤدي إلى التناقض ، ما لم ينص على أنها تتصف بها على التوالي . وهذا يعنى — كما رأينا أنها (أى

(١) لأنها كانت في المستقبل ثم أصبحت في الحاضر .

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٩٦ .

حدود المتسلسلة (تتصف بها ، حين تكون الحدود مصنفة إلى ماض وحاضر ومستقبل . وهذه ، مرة أخرى ، يجب أن تكون - إذا أردنا أن نتجنب تناقضا مماثلا - هي بدورها مصنفة إلى ماض وحاضر ومستقبل . وحيث أن هذا التصنيف يستمر إلى مالا نهاية ، فإن المجموعة الأولى من الحدود لا يمكن أن تخلو أو تنجو من التناقض على الإطلاق) (١)

ويفسر ما كتبت هذه اللا تنهى الدائري ، والذي أدى إلى ذلك التناقض بأنه أى اللا تنهى - لم ينشأ نتيجة لاستحالة تعريف الماض والحاضر والمستقبل ، بدون استخدام الحدود الواردة في عبارات التعريف . بل على العكس ، فهو يقبل هذه الحدود على أنها من اللا معرفات (إنما التناقض ينشأ عن كون طبيعة هذه الحدود تتضمن تناقضا ، وإن محاولة استبعاد التناقض تتضمن استخدام الالفاظ ، ومن ثم تكوين تناقض مشابه . . . وهكذا) (٢) .

- من كل ما سبق ينتهى ما كتبت إلى أن القول بأن « المتسلسلة ا د » هي متسلسلة حقيقة أو واقعية ، قد انتهى بنا إلى تناقض ، ومن ثم فإن هذا القول قول غير صحيح وينبغي استبعاده (ولذا فالقول بأن « المتسلسلة ا حقيقة » ، ينتهى إلى تناقض ، ويجب رفضه . وبما أننا قد رأينا أن التغير والزمان يتطلبان المتسلسلة ا ، فإننا ينبغي أن نرفض القول بأن التغير حقيقى وبأن الزمان حقيقى . ومن ثم يجب أن نرفض كذلك القول بأن « المتسلسلة ، حقيقة » ، طالما أنها تتطلب الزمان) (٣) .

- وهذا معناه ، أنه (لاشئ حقيقى ، سواء الحاضر أو الماضى أو المستقبل .

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) المرجع السابق ، صفحة ٩٧ .

ولاشئ في الحقيقة سابقة على ، أو لاحق لاشئ آخر أو متزامن معه . لاشئ يتغير في حقيقته ، ولاشئ يكون أو يوجد وجوداً حقيقياً أو واقعياً في الزمان .
 حينما ندرك perception أى شئ في الزمان - وهى الطريقة الوحيدة التى ندرك بها الأشياء في خبرتنا الحالية - إنما ندركه بدرجة أو بأخرى على أنه غير حقيقى (١) ؟

تعقيب :

١ - إن رفض ما كتجارت للقول بأن الزمان حقيقى ، قد ترتب عنده على رفض المتسلسلة ا ، بوصفها مما يمكن أن يفضى إلى تناقض .

٢ - إنه يرتب على رفض المتسلسلة ا ، رفض فكرة التغير . وبما أن تصور الزمان قائم على فكرة التغير ، وبما أن التغير ليس حقيقياً ، إذن فالزمان بدوره ليس حقيقياً . والواقع أن هذا رأى يحتاج إلى تحليل من الناحية المنطقية .

فهل رفض القول بأن المتسلسلة ا ، هى متسلسلة حقيقية أو واقعية يستلزم بالضرورة رفض القول بوجود التغير ؟ بعبارة أصح ، هل كذب القضية التالية :
 (المتسلسلة ا ليست حقيقية) يستلزم بالضرورة أن تكون القضية التالية : (التغير حقيقى) قضية كاذبة ؟

لو رمزنا للقضية الأولى بالرمز ق ، وللقضية الثانية بالرمز ل هل تكون الصيغة التالية صيغة صحيحة : $\sim ق \supset \sim ل$ ؟

لو كانت صحيحة ، لكانت الصيغة التالية : $ل \supset ق$ ، هى كذلك صيغة صحيحة
 فهل القول بالتغير يستلزم قبول المتسلسلة ا ، ؟

يرى رسل أن هذا ليس ضروريا فهو ينتهى فى تحليلاته إلى رفض المتسلسلة ا

(١) المرجع السابق الموضع نفسه .

لكي يبقى على فكرة التغير ، ومن ثم تكون الصياغة التي يذهب إليها رسل هي :
 \sim ق \sim ل .

وهكذا فإن ما يلزم عن د \sim ق ، هو : إما ، ب ل (عند ما كتجارت) ،
 أو هو د ل ، (عند رسل) . فأى الرايين هو الصحيح ؟

الوقع أن رفض واقعية المتسلسلة ا ، لا يستلزم بالضرورة رفض واقعية
 التغير . لأن رفض واقعية د المتسلسلة ا ، يعنى رفض أن يكون الماضي والحاضر
 والمستقبل صفات حقيقية للأشياء .

ولتوضيح ذلك المعنى ، يمكن التعبير عن موقف كل من ما كتجارت ورسل
 منطقياً على النحو الآتى :

لنرمز إلى القول د بالمتسلسلة ا ، بالرمز ق .

ولنرمز إلى التغير ، بالرمز ل .

وإلى الزمان د بالرمز م .

وبما أن العلاقة بين القول بالتغير ، والقول بالزمان — من التحليل السابق
 يمكن فهمها على أننا لا نستطيع تصور الزمان إلا بناء على وجود التغير ، فلا زمان
 بلا تغير فإن التغير — من ثم — يصبح هو الشرط (أو السبب الضروري) للتغير .

وهذا ما يمكن التعبير عنه رمزياً ، كما يلي :

التغير يستلزم الزمان

ل \supset م

أولاً : وهكذا يمكن التعبير عن موقف رسل بالاستدلال الصحيح التالى :

١ — إن رفض المتسلسلة ا (أى : \sim ق) يستلزم القول بالتغير (أى : ل) .

٢ — لكن رسل يرفض المتسلسلة ا . (أى : \sim ق) .

٣ — إذن فهو يقبل التغير (أى : ل) .

أى آ : ~ ق د ل . ~ ق : د : ل .

٤ — لكن القول بالتغير (ل) يستلزم القول بالزمان (م) .

٥ — وبما أنه يقبل القول بالتغير ، إذن فهو يقبل القول بالزمان .

ل د م . ل : د : م .

ومن الواضح أن ذلك يعبر عن استدلال منطقي صحيح ، وخاصة في

العبارتين رقم ٣ ، ٥ .

ثانيا : كما يمكن التعبير عن موقف ما كنجارت بالإستدلال الباطل التالي :

١ — إن رفض المتسلسلة ا (أى : ~ ق) يستلزم القول بعدم التغير

(أى : ~ ل) .

٢ — لكن ما كنجارت يرفض المتسلسلة ا (أى : ~ ق) :

٣ — إذن فهو يرفض التغير (أى : ~ ل) .

أى أن ~ ل ~ د ~ ل . ~ ل : د : ~ ل .

٤ — وبما أنه يرفض التغير (~ ل) ، والتغير شرط أساسى للزمان ، إذن

فهو يرفض القول بالزمان .

أى أن : ل د م . ~ ل : د : ~ م

ومن الواضح أن هذا الاستدلال الأخير في العبارة رقم ٤ ، استدلال باطل

لأن نفي القدم (ل) في عبارة اللزوم (ل د م) بحيث يصبح ~ ل ، لا يستلزم

نفي التالى م . ومن ثم فإن الانتهاء إلى ~ م من المقدمتين يعبر عن لزوم باطل .

المشروع الأنثروبولوجي عند

سارتر

د. امام عبد الفتاح مام

« السؤال الوحيد الذي أطره
هو : هل لدينا اليوم الوسائل التي
لنستطيع بواسطتها أن نقيم أنثروبولوجيا
بنائية وتاريخية . . ؟ »

Sartre, Critique : P 9

أولا : تطعيم الماركسية

إذا كان سارتر يقول لنا أكثر من مرة إنه إنما يستهدف إقامة أنثروبولوجيا
فلسفية في « سياق الفكر الماركسي » فيجب ألا نظن أنه يقبل الماركسية الحالية
على ما هي عليه ، إن ما يريده سارتر أصلا هو الفهم الشامل للإنسان ، أعني
فردا وجماعة أو فردا في جماعة أو وحدة تضم كثرة وهو ما عبر عنه باسم الشمول
والتشميل على نحو ما ستعرف بعد قليل .

والماركسية نظرة شاملة إلى الإنسان تتضمن مواطن ضعف كثيرة ، ولهذا
يتطوع سارتر بإصلاحها ، ومن ثم فإنه يحاول إصلاح الماركسية « أو » تجديد
شبابها وتطعيمها بفكر جديد ودماء جديدة ، وهو على وجه التحديد يقوم بعملية
نقل دم إلى الماركسية بعد أن أصيبت بآنييميا anémie حادة وعامة⁽¹⁾ ، فتحوّلت

(1) Sartre ; Critique P. 109

إلى ماركسية جامدة وشكلية ، وماركسية شاملة (مثالية) ، ماركسية دجهاطية ، وماركسية كسولية ، وماركسية مجردة ، . . الخ .

وفي مقابل هذه الماركسية المتجمدة يريد سارتر أن يصل إلى ما نسميه بالماركسية الحية وهو يقصد بها قابلية الماركسية لإحتواء الوجودية .

أما أن الماركسية الحالية ، جامدة وشكلية ، فهذا ناتج من انفصال النظرية عن التطبيق ، أعنى توقف الحركة الجدلية بين النظر والعمل ، فأصبح كل منهما منعزلا عن الآخر تماماً بحيث أصيبت الحركة بالشلل .

ولقد حدث ذلك منذ اللحظة التي بدأ فيها الاتحاد السوفيتي جهوده في عملية التصنيع فخشيت الماركسية من المعارك التي تحدث نتيجة للتطبيق وما تقع فيه من أخطاء ضرورية (وكان الخطأ ليس جزءا ضروريا من الحقيقة) فتوقفت على نفسها وأصبحت لا تستهدف إلا مطلبا مزدوجا وهو الأمن وبناء الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي ، وفاتها أن الفكر العيني إنما يولد من التطبيق وأنه يرتد إليه ليوضحه من جديد (مثل آخر على الدائرية الجدلية للفكر) وأن العلاقة الجدلية الحقة بين النظرية والتطبيق لا تقوم إلا على أساس التداخل الحر بينهما لا على أساس فرض أحدهما على الآخر .

لكن قادة الحزب خافوا أن تنحطم الوحدة فاحتفظوا لأنفسهم بحق تحديد الخط وتفسير الأحداث : . . . وفضلا عن ذلك ، فقد خافوا أن تبرز التجربة حقائقها الخاصة ، وأن تطرح على بساط البحث من جديد بعض أنظارتهم الموجهة فنسبهم في «إضعاف النضال العقائدي» لهذا عزلوا المذهب بعيدا عن متناول التجربة وكانت نتيجة الانفصال بين النظرية والتطبيق أن تحول التطبيق إلى تجربة بلا مبادئ وتحولت النظرية إلى علم خالص وجامد...⁽¹⁾ ومن ثم توقفت الحركة

(1) Sartre : «Critique de la Raison Dialectique» P 25

الجدلية التي كانت دائمة السير من العمل إلى المعرفة ومن المعرفة إلى العمل واستخدمت القوالب الجاهزة في تفسير الظواهر والأحداث على نحو ما ستعرف بعد قليل .

والماركسية المعاصرة ماركسية مثالية لأنها بعد أن انفصلت النظرية فيها عن التطبيق وتجمدت النظرية تحول المنهج الجدلي الماركسي إلى مذهب ، وانتهى بها الحال إلى أن وقعت في الخطأ الذي ظهرت لتحاربه وظلت تحاربه طول حياتها ، وهو الذي يقع فيه كل مذهب مثالي وأعنى به البدء بمجموعة من الأفكار الأولية ، واعتقد الماركسيون المعاصرون أن أفكار ماركس وانجاز هي السكمنة الأخيرة ، وأن أحكامهم لا ترد ، أو أنها تمثل معرفة قد اكتملت .

وهكذا أصبحت الأفكار الماركسية التي جاءت نتيجة جدل حى — أفكاراً أولية *apriori* متجمدة ، وتوهم الماركسيون أنه قد أصبح من حقهم أن يفرضوا هذه الأفكار فرضاً على التجربة ، أيا كانت هذه التجربة ، وهذا انحصرت مهمتهم الوحيدة في إدخال الأحداث والأشخاص والظواهر في تلك القوالب الجاهزة التي بدأوا منها وأسقطوا من حسابهم الخلافات وال فروق الفردية القائمة بين التجارب والأشخاص لحساب نظرة موحدة إلى التاريخ وإلى الطبيعة الاجتماعية مع أن الاهتمام بالاختلاف القائم بين التجارب والخلافات القائمة بين الأشخاص يمثل من وجهة نظر سارتر اهتماماً بالواقع واحتراماً للمنهج الماركسي^(١) .

(١) قارن نقد العقل الجدلي ص ٢٥ و ٣٣ و ٣٤ . الخ ، وأنظر أيضاً الدكتور يحيى هويدى في كتابه « دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة » ص ٤٨٤ (دار النهضة العربية — القاهرة عام ١٩٦٨) .

١ - سرير بروكرست

الحق أن الماركسية المعاصرة أصبحت — بعد أن طرحت الجدل جانباً — « جاهزة » تماماً بقوايتها الجامدة لتحديد الأوضاع والمواقف والأحداث المختلفة، وبيان وجهتها وأماكنها ومدلولاتها ومغزاها، فهي تستطيع أن تحدد لك الموضوع الذي يمكن أن توضع فيه خطبة من خطب « روبسبير » أو سياسة الجبلين أو الجيرونديين أو الثورة الفرنسية، كما تستطيع أن تحدد لك وضع Sinner قصائد بول فاليري (١٨٧١-١٩٤٥) أو ملحمة فيكتور هوجو (١٨٠٢-١٨٨٥) الخالدة « أسطورة القرون » التي حاول فيها أن يؤرخ للبشرية والتي « عدت دعوة رائعة للديقراطية ». الخ تستطيع أن تحدد لك ذلك كله ببساطة وسهولة منقطعة النظير، لأنها لا تجهد نفسها في السير خطوة واحدة، وإنما هي تفسر كل شيء و« تحدد وضع » - ituer أى شيء بما لديها من قوالب جاهزة وأفكار « معدة » من قبل ومنهج أولى قبل a priori لكن ما الذي يعنيه تحديد الموضوع، هذا . . . ؟

لو أننا رجعنا إلى مؤلفات الماركسيين المعاصرين، لوجدنا أنهم يقصدون به تحديد المكان الحقيقي للموضوع الذي ندرسه في مسار شامل، وسوف يعددون لك الشروط والغروف المادية التي أوجدته، والطبقة التي نشأ فيها، ومصالح هذه الطبقات وحركتها وأشكال النضال الذي قامت به ضد الطبقات الأخرى وعلاقة القوى بعضها ببعض . . الخ .

وعلى ذلك فسوف تبدو خطبة « روبسبير » وتأليف هذا الكتاب أو ذاك، أو تفسير هذا الحدث السياسي المعين عبارة عن لحظة جزئية معينة داخل هذا

الصراع يمكن أن يتم تحديدها بواسطة العوامل التي تعتمد عليها والأثر الحقيقي الذي تمارسه (١) . . . وشيئا فشيئا أصبح من غير الضروري عند الماركسيين دراسة الوقائع وخصها طالما أنهم يضعونها في تصوراتهم الدجاطيلية السابقة (٢) . . . مع أن الماركسية الحية ينبغي عليها أن تتعمق دراسة البشر العينيين لا أن تذيبهم في حوض من حامض الكبريتيك المركز (٣) . . .

هذا المنهج الذي يفسر لك كل شيء وبطريقة آلية جامدة الذي يصفه سارتر تارة بالجدل المتوقف، وتارة أخرى بالجدل الدجاطيلي، - لا يمكن أن يكون مقنعا: إذ أنه فضلا عن جوده وتحجره وآليته فهو منهج أولى قبل *a priori* كما سبق أن ذكرنا - فهو لا يستمد تصوراتهِ وأفكارهِ من التجربة - أو على الأقل يستمدّها من التجارب الجديدة التي يسعى إلى تفسيرها وفك رموزها، لأنه قد شكل تصوراتهِ بالفعل، وأعد أفكارهِ وجبرها من قبل، وهو على يقين من صدقها ويقينها .

ومن ثم فلم يعد لديه من هدف سوى ارغام الاحداث والأشخاص والأفعال والظواهر على الدخول في هذه الصور والأشكال الجاهزة، لم يعد لديه من هدف سوى وضعها في «سرير بروكرست» . . . Procrustes . . . (٤)

بكل ما في هذه العيارة من تعسف وتصنع وافتعال وقتل للحقيقة وتطبيع مشوه مشهور للواقع الحي الذي يريدون تفسيره . . . ويضرب سارتر العديد من

(1) Sartre : Critique P. P. 33

(2) Mary Warnock The Philos of Sartre P. 144

(3) Sartre : Critique , P. 7

(٤) قاطع طريق في الميثولوجيا اليونانية اسمه الحقيقي بوليديمون Polypmon

الأمثلة على هذا الجدل المتوقف لكننا سوف نمكث منها بثلاثة أمثلة لحسب : —
 فكيف تفسر الماركسية مثلا — ظهور الوجودية في ميدان الفلسفة . . ٩٠
 نخذ مثلا رأى « لوكاتش » Lukacz « تجده يقسمها قسمين :
 الوجودية الألمانية (وجودية هيدجر) التي تحولت إلى نزعة متطرفة بتأثير
 النازي .

والوجودية الفرنسية (لاسيما وجودية سارتر) وهي في رأى لوكاتش
 الوجودية المتحررة التي وقفت ضد الفاشية وضد الغزو الهتلري لأوروبا بصفة
 عامة ولفرنسا بصفة خاصة . وشكلت حركة لمقاومته ، وهذه الوجودية الفرنسية
 إنما كانت تعبر عن تمرد البرجوازية الصغيرة التي كانت تعاني من الاستعباد
 والاضطهاد في ظل الاحتلال النازي وهي عكس الوجودية الألمانية التي عبرت
 عن هذه النازية ، لكن لوكاتش — فيما يقول سارتر — إنما يتغاضى بهذا التفسير
 البسيط لظهور الوجودية عن واقعيتين أساسيتين :

الأولى : هي أنه كان هناك في ألمانيا تيار وجودي واحد على الأقل رفض
 أن يتحالف مع الهتلرية ، وبقي مع ذلك موجودا حتى بعد الرايخ الثالث وهذا
 تيار كارل يسبرز .

الواقعة الثانية : هي أن هناك عاملا جوهريا في الفلسفة وأغنى به الزمان

==
 كان يدعو الغرباء لزيارته في بيته ثم يرغمهم على النوم في سريره ، فإن كانوا أطول
 قطع الزيادة وإن كانوا أقصر شدم حتى الموت .

(وهو ما يسقطه لوكاتش من حسابه تماما) إذ لابد أن تنقضى فترة طويلة من الزمان قبل أن تكتمل فلسفة الفيلسوف أو أن يتكّن من وضع نظرية أو تشييد مذهب .

ويضرب سارتر على ذلك مثالا بكتابه «الوجود والعدم» - ويقول إن هذا الكتاب كان نتيجة دراسة طويلة بدأت منذ عام ١٩٣٠ (أى قبل وصول النازي إلى الحكم حتى عام ١٩٤٣) (أى العام الذى صدر فيه الكتاب بالفعل) ، وهى فترة طويلة تبلغ ثلاث عشر سنة : تعرضت خلالها لكثير من التيارات ، ومنها عل وجه التحديد : تيار هيدجر الذى كان وقتها فى قمة نزعه المتطرفة .

وهذا 'بيّن لنا أن هيدجر لم يكن قط ذا نزعة هتلمرية على الأقل فى مؤلفاته الفلسفية (١) . . . ، كما يبين لنا بالتالى أن الوجودية الفرنسية (ومنها وجودية سارتر) لم تكن وليدة تطلع « البرجوازية » الصغيرة إلى التحرر من نير الاحتلال النازي .

وهاتان الواقعتان تدلان على أن « لوكاتش » لم يحاول أن يفهم الوجودية وأن يفسر ظهورها ، لكنه أخذها إلى سرير « بروكرست » وهناك قطعها وفقا لما تقضى به القوالب الجاهزة عند الماركسية المعاصرة . .

صحيح أن لوكاتش لديه الوسائل التى تمكنه من فهم هيدجر ، لكنه لن يفهمه أب.أ ، لأنه لى يفهمه فإن عليه أن يقرأه ، وأن يدرك معنى عباراته واحدة إثر واحدة . وليس ثمة ماركسى واحد على ما أعلم - قادر على أن يفعل ذلك (١) . . . والسبب أنهم يريدون أن ينفقوا على أرضهم هم ، وأن يخلقوا على أنفسهم باب المذهب فلا يرون سوى ضوءهم الخاص كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذ عاد الظلام وقفوا حيث هم

(1) Sartre : " Critique . . " P. 34 — 35 .

(2) Sartre : Ibid ; P. 35 (Note) .

رافضين الأفكار والآراء المعادية (ربما بسبب الخوف أو الكراهية أو الكسل...) .
 . . ' وإذا شئنا الدقة فإنهم لا يفهمون كلمة واحدة . مما يقرءون ، وأنا لألومهم
 لنقص الفهم الشامل هذا عندهم باسم أية موضوعية برجوازية ، بل باسم
 الماركسية نفسها . إنهم سوف يكونوا قادرين على أن يرفضوا أو أن يدينوا بدقة
 أكبر وأن ينتهروا على دحضهم أكثر بمقدار ما يعرفون أولا ماذا يرفضون
 وماذا يدينون (1)

ولقد أدى الجمود والشككية واستخدام الجدول الدجاطليقي المتوقف إلى آفاق
 من الشطط لم تكن في الحسبان ، نخضع البشر والأشياء جميعاً إلى الأفكار بطريقة
 أولية قبلية *a priori* وأصبح مثل الماركسيين مثل المذهب المثالي الذي يرى أن
 كل شيء يبدأ بالفكر وينتهي إليه ولا دور قط للواقع العملي العيني الذي يريدون
 تغييره .

بل أصبحت التجربة ثانوية عندهم ، بمعنى أن عليها فقط أن تحقق التنبؤات،
 والأفكار التي تفرض عليها ، فإن لم تفعل كانت رجعية و « فاسدة » - ويضرب
 لنا سارتر مثلاً يثير من السخرية قدر ما يثير من الاشتقاق : « راكوزي »
 . . . Rakosi سكرتير الحزب الشيوعي المجري يريد أن يبنى في بودابست أنفاقاً
 لتتروى سيرا تحت الأرض لكن سراديب العاصمة المجرية لم تكن تصلح لبنائه . .
 فماذا يحدث ؟ لو أن « راكوزي » ماركسي « أصيل لاستفاد من التجربة ، ولأدرك
 أن مشروعه بحاجة إلى تعديل لكنه بدلاً من ذلك راح يلعن سراديب بودابست
 وأنفاقها ويتممها بأنهم « رجعية » ، وأنها تمثل ثورة مضادة *contre-revolution*
 مع أن الماركسية باعتبارها تفسيراً فلسفياً للإنسان والتاريخ ينهني عليها أن تكون

(1) Sartre : *Ibid* ; P. 35 (Note) .

انعكاساً لمواقف التخطيط^(١). ولكن الذي يحدث في الواقع هو عكس ذلك تماماً حتى أن المنقّف الماركسي يظن — خطأً — أنه يخدم الحزب بتبسيطه المسرف لمعطيات الواقع ، وبإهمالة المتعمد لتفصيلاته المخرجة ، وبتحريفه الغريب للتجربة الحية^(٢) بل أصبح التفكير يعني عند الغالبية العظمى من الماركسيين إحلال السكّلي محل الجزئ ، وهم يزعمون بذلك أنهم يعودون بنا إلى العيني ، ويقدمون لنا تحديدات أساسية لكنها مجردة .

ولقد كان هيجل يترك الجزئ موجوداً — على الأقل — كحلقة مرفوعة ، لكن الفيلسوف الماركسي المعاصر يعتقد أنه يضيع وقته سدى لو أنه حاول أن يفهم أصالة الفكر الترجوازي فهو يرى أن الشيء الوحيد المهم هو أن يبين أن هذا الفكر لون من ألوان — المثالية^(٣) . . . إننا نلج على ما يأتي :

التاريخ أعقد بكثير جداً مما تتصور الماركسية التبسيطية . . . Simpliste . . . التي تبسط الأمور ، وليس على الإنسان لحسب أن يصارع ضد الطبيعة ، بل عليه كذلك أن يصارع ضد الوسط الاجتماعي أو الهيئة الاجتماعية التي أنجبته .

كما أن عليه أيضاً أن يصارع ضد غيره من البشر ، وأيضاً ضد فعله الخاص بمقدار ما يصبح هذا الفعل فعلاً آخر^(٤) . . . ودارتر يشير بذلك إلا واقعة الندرة التي يعتبرها محرك التاريخ .

(1) Sartre ; " Critique . . . " P. 25

(2) Sartre ; " Critique . . . " P. 25

(3) Sartre ; " Critique . . . " P. 40

(4) Sartre ; " Critique . . . " P. 202

وأخيرا يضرب لنا تر مثلا على المواقف الماركسية التي تُحدد سلفا بغض النظر
عن الوقائع العينية :

يقول : « في الرابع من شهر نوفمبر — أعنى في لحظة التدخل السوفيتي الثاني
في المجر — كانت كل طائفة ، وكل جماعة من الجماعات الماركسية قد اتخذت
لنفسها موقفا محددًا إزاء هذا التدخل حتى قبل أن تتجمع لديها أية معلومات —
كافية أو غير كافية — عن الموقف ، فهو إما عدوان من البروقراطية الروسية
ضد ديمقراطية المجالس العملية ، أو تمرد جماهيري ضد النظام البروقراطي أو
هو ثورة مضادة عرف الاتحاد السوفيتي كيف يقضى عليها : . . . ثم وردت
فيها بعد أنباء كثيرة ، وكثيرة جدا ، لكن لم أسمع قط ماركسيا واحدا قد غير
رأيه . . . ومن بين التفسيرات التي ذكرتها هناك تفسير يظهر المنهج عاريا ألا
وهو التفسير الذي يرجع أحداث المجر إلى عدوان سوفيتي ضد ديمقراطية المجالس
العملية .

فهذه المجالس لم تكن موجودة عند التدخل السوفيتي الأول، وكان ظهورها
قصير الأمد ومهوشا ، لكن ذلك كله لا يهم فقد وجدت المجالس وحدث التدخل
السوفيتي ومن هنا تلجأ الماركسية المثالية إلى وضع الأحداث في تصورات والسير
بها إلى حدها الأقصى (١) . . . ،

(١) - Sarro ; “ Critique ; . . . ” P. 26

٢ - علم الانسان .. بلا إنسان

— من الواضح إذن أن الجمود والشككية واستخدام القوالب الجاهزة قد جعلت الماركسية المعاصرة تتردى في أخطاء لاحصر لها ، ويكفى أن نقول إنها استبدلت بالمنهج الجدلي العيني الحي منهجياً دجماً طيقياً جامداً ، وأنها أقامت علماً للإنسان بلا إنسان .. أقامت أنثروبولوجياً غاب عنها 'قدس' أقدامها حين غاب عنها الإنسان ولم يعد الإنسان صانعاً للتاريخ ومحركاً للمجتمع ودعامة للنظم الاجتماعية إلخ بل أصبح التاريخ والمجتمع هو الذى يشكل الإنسان خصوصاً الإنسان المفرد .

ولهذا فلو أنك أردت أن تدرس أية شخصية من الشخصيات التاريخية المعروفة سواء في مجال السياسة أو في مجال الأدب والفنون من أمثال « فاليري » أو « فلوير » أو « بودلير » أو « نابليون » أو غيرهم .. فخير لك أن لا تتجه إلى الماركسية المعاصرة لأنها سوف تلفى وجود هذا الإنسان الفرد لتصنع مكانه الطبيعية أو الظروف المادية .. إلخ ، .. إذا كنت أريد أن أفهم فاليري ذلك المثقف البرجوازي الصغير الذى نشأ في تلك الجماعة التاريخية المعينة وهى البرجوازية الفرنسية الصغيرة في أواخر القرن الماضى فخير لى ألا أتجه إلى الماركسيين لأسألهم ، ذلك لأنهم سوف يستبدلون بهذه الجماعة المعينة فكرة ظروفها المادية ووضعها بين الجماعات الأخرى وتناقضاتها الداخلية .^(١) ، ويرى سارتر أنه من الخطأ أن نصف الأديب الفرنسي فاليري بالبرجوازية ثم نقف عند هذا الحد وكأننا فهمناه وسبرنا أغواره في الوقت الذى لم نفعل فيه شيئاً قط : فاليري مثقف برجوازي صغير ، وهذا

(1) Sartre : Critique ... P 41

حق ، لكن ليس كل مثقف برجوازي صغير هو فاليري .. في هاتين العبارتين يمكن القول في الاجتهاد الماركسي (١) .

إن الماركسية لكي تدرك المسار الذي أدى إلى ظهور شخص ما أو أدى إلى إنتاجه داخل طبيعة ما وفي مجتمع معين وفي لحظة تاريخية معينة ينقصها : مجموعة من التوسطات ، إذ يجب عليها أن تدرس طفولته وعلاقته العائلية وحياته الخاصة وتطور شخصيته أما حين تكتفي بوضعه في إطار جاهز كأن تقول مثلاً إنه برجوازي مثالي .. إلخ فهي إنما تكتفي بالانعكاس على نفسها بغير ما حد .. ذلك لأنها لا تجد في النهاية إلا ما قد حددته في البدء : « إن الماركسية لن تجد في وصف فاليري بأنه برجوازي ومثالي إلا ما حددته هي أصلاً من قبل هاتين الكلمتين (٢) » ولن تملك في النهاية إلا أن تتخلص من هذا « الجزء » أو من هذا الفرد العيني وذلك بأن ترده « إلى إنتاج الصدفة وحدها » (٣) .

ومن هنا فإن انجاز لم يجد حرجاً ولا غصاصة في أن يكتب هذه العبارة الغريبة .. « إن ظهور مثل هذا الإنسان أو على وجه الدقة هذا الإنسان المعين في فترة محدّدة وفي بلد معين — هو بالطبع محض مصادفة .. ولو لم يوجد نابليون لحل محله شخص آخر .. وقل مثل ذلك في جميع أحداث المصادفة ، وفي جميع الأحداث التي تبدو مصادفة في التاريخ إنما كلما ابتعدنا عن الاقتصاد في المجال الذي نستكشفه « لنأخذ هذا المجال طابعاً أيديولوجياً مجرداً ، ووجدنا المزيد من الصدفة في تطوره .. » .

وهكذا نجد أن الطابع العيني لهذا الإنسان المعين هو — عند انجاز — وطابع أيديولوجي مجرد ، — وكل شيء بعيد عن محور الاقتصاد سوف يصبح خاصية

(1) Sartre Critique ... , P 43.

(2) Sartre Critique .. P 44

(3) Sartre : CritiqueP 44.

مجردة أما الوجودية — فيما يقول لنا سارتر — فإنها تعتبر العبارة السالفة لانجواز حصراً تعسفياً للحركة الجدلية وتوقفاً للفكر ورفضاً للفهم .
إن الوجودية ترفض أن تترك الحياض الواقعية الحقيقية نهياً للمصادفات التي لا يمكن التفكير فيها .

إن الوجودية تهدف دون أن نخون المبادئ الماركسية إلى أن نجد توسطات قد تسمح بأن ينبثق الفرد العيني والحياة الجزئية والصراع الواقعي والمتعين والشخص من خلية المتناقضات العامة لقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج^(١) .

ولهذا ينتهي سارتر إلى القول : بأننا نأخذ على الماركسية المعاصرة أنها قد استبعدت شتى التحديدات العينية للحياة البشرية ، وكأنما هي مجرد عناصر تدخل في باب الصدفة البحتة ، فلم تستبق من مجموع التاريخ سوى هيكله العظمى المجرد .
والنتيجة أن الماركسية قد فقدت تماماً كل إحساس بحقيقة الإنسان ، فلم تعد تجد أمامها لسد هذا النقص سوى نظرية بافلوف السيكولوجية بكل ما تنطوي عليه من تهافت .

وإننا نؤكد — ضد جعل الفلسفة مثالية وضد تجريد الإنسان من إنسانيته — نؤكد أن عنصر المصادفة ينبغي إنقاذه إلى أقصى حد . . إن الماركسين يقولون لنا إن نابليون بوصفه فرداً لم يكن إلا مجرد حادث عارض ، وأما ما كان ضرورياً فهو الدكتاتورية العسكرية بوصفها نظاماً سياسياً لازماً لتصفية الثورة .
وهذا شيء لا يشير لإهتمامنا فقد عرفناه دائماً ، لكن ما ننوي أن تبينه هو أن نابليون هذا كان ضرورياً ، لأن تطور الثورة لم يؤد إلى ظهور الدكتاتورية كصورة تاريخية خصب بل هو أوجد في الوقت نفسه شخصية ذلك الرجل الذي كان عليه أن يضطلع بهذه المهمة .

(I) Ibid.

فالضرورة التاريخية هي التي مهدت السبيل أمام الجنرال بونابرت شخصياً للقيام على وجه السرعة بعملية تفضية للثورة ، فهي التي سمحت له — وله وحده — بالقيام بهذه المهمة بحيث أنه لا موضع للقول بإمكان إفتراض ظهور شخصيات أخرى كان في وسعها القيام بهذه الحركة وكأننا بازاء كلئ مجرد (١) .

— والماركسية المعاصرة تفسر لنا — مثلاً ثانياً — واقعية فلويير Flaubert فتقدم لونا من الرمزية المتبادلة للذمو السياسى والإجتماعى للبرجوازية الصغيرذفى ذلك الوقت ، لكنها لا تبين لنا قط منشأ هذا التبادل ، فنحن لا نعرف مثلاً لماذا فضّل فلويير الأدب على أى شئء آخر ؟ أو لماذا عاش كالتناسك بعيداً عن الناس ؟ ولماذا ألف هذه الكتب بدلا من كتب الشقيقتين جونفكور (٢) صحيح أن الماركسية تحدد الأوضاع والمواقف ، لكنها لا تكشف عن شئء قط ، وإنما تترك أنظمة أخرى — بغير مبادئ — تقيم الظروف الدقيقة للحياة وللشخص ، ثم تأتى لتبرهن على أن مخططاتها قد تحقق صدقها .

(١) « نقد العقل الجدلى » ص ٥٨ — وانظر أيضا الدكتور — ذكرى إبراهيم فى كتابه « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص ٥١٦ وراجع أيضا مقاله ، هل أصبح سارتر ماركسيا ، مجلة للفكر المعاصر — العدد الثانى — أبريل ١٩٦٥ .

(٢) الشقيقتان « جيل دى جونفكور Jule de Goncourt (١٨٣٠-١٨٧٠) وادمون دى جونفكور Edmon de Goncourt (١٨٢٢ — ١٨٩٦) — أديبان فر لسيان أرادا أن يؤسسا مدرسة جديدة فى الأدب هي :

« مدرسة التحليل العلى ، يتشبه فيها الأدباء بعلماء الطبيعة فى معاملهم بحيث تكون مهمة الأديب فى رأيهم أن يحكى الواقع كما يحكيه الصحفي الأمين ، أو أن يصور الواقع كما تصوره آلة التصوير لا كما ترسمه ريشة الفنان — الدكتور زكى نجيب محمود « قصة الأدب فى العالم » الجزء الثالث ص ١٨٣ — ١٨٤ (مكتبة الإنجلو المصرية — القاهرة عام ١٩٤٨) .

فقد كان على فلوير أن يعيش كما عاش ، وأن يكتب ما كتب ما دامت الأمور على النحو الذى كانت عليه ، أعنى ما دام الصراع الطبقي قد اتخذ هذا الشكل أو ذاك.. وما دام فلوير ينتمى إلى البرجوازية ، ذلك لأنه لم يكن ينتمى إلى البرجوازية بسبب دخله الثابت — ولا بسبب الطبيعة العقلية لأعماله . انه ينتمى إلى البرجوازية لأنه ولد فيها . أعنى أنه نشأ في أسرة برجوازية بالفعل ، وكان رب هذه الأسرة طبيباً جراحاً في مدينة «ردان» ، فلو أن «فلوير» كان يفكر ويشعر بطريقة البرجوازية فالسبب هو أنه كان كذلك في مرحلة لم يستطع حتى أن يفهم فيها معنى الحركات والأدوار التي تفرض عليه .

وكانت هذه الأسرة شأنها شأن جميع الأسر — أسرة جزئية خاصة *Famille Particuliere* يعيشها الطفل الصغير بكل ما فيها من عواطف وصراعات نفسية وأحتماد وحب وكرهية... الخ ، ثم يعيش من خلالها أيضاً طبقة البرجوازية ، الأم كانت تنحدر من طبقة النبلاء ، والأب ابن طبيب بيطرى . وكان «جوستاف» يشعر من الصغر بكرهية نحو أخيه الأكبر «أخيل» ، *Achille* الذى كان متفوقاً طوال حياته الدراسية .

وكان «جوستاف» يحقد عليه ، ويحقد على الطبقة البرجوازية من خلال حقدته على أخيه ، تلك هي الأسرة الفردية الجزئية التي عاش جوستاف فلوير تناقضاتها وجعلت منه فلوير الشهير^(١)...

على هذا النحو يعمل سارتر على فك الماركسية من الداخل لتطعيمها بالفكر الوجودى ، فيطالبها بدراسة مجموعة من التوسطات الأساسية .

فإذا كان الصراع بين الطبقات يلعب دوراً أساسياً في تطوير المجتمع بل وفي حركة التاريخ فإن على الماركسية أن تكون على وعى كامل بحقيقتين هامتين :

Sartre : Critique... p 46.

(١)

الأولى : هي أن هذه الطبقات نفسها قد تكونت بواسطة جدل سابق بدأ
ببراكسيس فردى^(١) ...

والثانية : هي أن « الفرد في النهاية هو الذي يعيش هذه الطبيعة فهي توجد
من خلاله ولا تكون عينية إلا بسلوكه وتصرفاته الطبيعية .

ولهذا فلا بد من دراسة الفرد ودراسة طفولته والأسرة التي عاش فيها
والظروف التي تعرض لها والمؤثرات التي أثرت فيه ، ذلك لأن الفرد يتعلم ممارسة
طبقة من خلال أسرته ، فهو يعيش الكلي (الطبقة) من خلال الجزئي (أسرته
هو) صحيح أن الماركسية تذهب إلى أن مصالح الطبقة تفرض على الفرد ضد
مصالحه هو الشخصية ، ولكن الطبقة ليست « تصورا (كليا مجردا) وإنما هي
شمول يتحلل Totalité detotalisé أعني أنها شمول يتفكك من خلال الفرد .

فالفرد هو الذي يتعلم ممارسة الطبقة الاجتماعية ، ووجود هذه الطبقة
لا يتحقق إلا من خلال الفرد وبواسطة الأسرة التي يعيش فيها والتي ينعكس
صراعاتها عليه أيضاً : « فلوير » مثلاً عاش الطبقة البرجوازية بوجه عام لأنه
وجد نفسه فيها ، ولكنه أيضاً عاش الحاد أيه الذي كان شائماً إذ ذاك في
البرجوازية الصناعية، فأدى ذلك إلى أن يصبح فلوير مؤمناً على طريقته الخاصة،
مؤمناً دون أن يعتقد في وجود إله .

لقد عاش فلوير الصغير ذلك كله في الظلام بغير وعي : فهو كطفل يعيش
شروط مستقبله من خلال المهن التي يمكن أن تُتاح له : وهو يحقد على أخيه
الأكبر كما ذكرنا الذي كان طالباً متفوقاً في كلية الطب فسد عليه بذلك طريق
دراسة العلوم ولم يبق أمامه سوى دراسة القانون .

Laing & Cooper : « Reason & Violence » p 16 –
Tavistock Publication, London 1964.

وهكذا عاش فلويد طبقة الاجتماعية من خلال تناقضات عائلته الخاصة، يتعذر علينا بعد ذلك كله أن نرجع «مادام بوفاري» إلى النظام السياسي والاجتماعي للطبقة البرجوازية الصغيرة ليس إلا^(١).

الواقع أن المادية الجدلية لم يعد في استطاعتها أن تحرم نفسها أكثر من ذلك من ميزة التوسط الذي يسمح لها بالانتقال من التحديدات العامة والمجردة إلى السمات الجزئية لهذا الفرد.

والتحليل النفسي^(٢) هو المنهج الذي يتم قبل كل شيء بتحديد الطريقة التي يعيش بها الطفل، علاقته العائلية داخل مجتمع معين، وهذا يعني أنه يتم بدراسة بنية أسرة جزئية معينة.

وليس ذلك إلا تجلياً فردياً لبنية الأسرة الخاصة التي تناسب هذه الطبقة في مثل تلك الظروف.

ومن هنا فإن الدراسات النفسية التي تتناول بالدرس شخصية من الشخصيات يمكنها أن تلقى الضوء على نمو الأسرة الفرنسية فيما بين القرن الثامن عشر والقرن العشرين، مما يلقي الضوء — بدوره وبطريقة خاصة — على النحو العام لعلاقات

(١) الدكتور يحيى هويدي: نفس المرجع السابق ص ٤٨٧.

(٢) عندما يتحدث سارتر عن «التحليل النفسي» La Psychanalyse فإنه يعتبره مثل علم الاجتماع نظاماً مساعداً لا بد أن يجد مكانه في التخطيط الشامل للمعرفة لكنه لا يقصد به مدرسة فرويد التقليدية «التي تعتمد على فكرة اللاشعور وإنما هو في كتابه «الوجود والعدم» يضع مبادئ أساسية لتحليل النفسي الوجودي وهي مبادئ تدبر لفرويد ولكنها تنسق مع وجودية سارتر بوصفها فلسفة الحرية أنظر «هازل بارنز» في ترجمتها الانجليزية «لمشكلة المنهج» ص ٦٠ حاشية رقم ٢ وأيضاً لينج وكوبر في كتابهما «العقل والعنف» ص ٢٣.

الاتجاه (١) ...

لكن الماركسيين اليوم لا يهتمون إلا بالناضجين حتى لينخيل اليك وأنت
تقرأ لهم أننا نولد في السن التي نقسم فيها المرتب لأول مرة أفقد نسوا طفولتهم
وأنت حين تقرأ لهم تشعر أن الناس لا يخبرون الاغتراب والنشؤ اللهم إلا في
عملهم أولاً ، على حين أن كل فرد منا يعيش في الواقع هذا الاغتراب وهذا
النشؤ في طفولته لأول مرة في عمل أبويه .

ومن هنا فإن الوجودية تستطيع أن تدمج منهج التحليل النفسي الذي يكتشف
نقطة اللقاء بين الفرد وطبقته وهي أسرته ، فالأسرة هي التوسط بين الطبقة الكلية
والفرد ، ان الأسرة في الواقع تتكون في حركة التاريخ العامة وبواسطة هذه
الحركة ، ولكنها من ناحية أخرى يعيشها الفرد في أعماق الطفولة (٢) .

ويعتقد الماركسيون أن السلوك الاجتماعي لفرد من الأفراد مقيد بالظروف
العامة لطبقته ومشروط بمصالح هذه الطبقة ، وأن هذه المصالح تكون مجردة
في البداية لكنها بواسطة الحركة تصبح قوى عينية تقيدها ، وهي تسد علينا أفقنا
وتعبر عن نفسها على شفاهنا ، فهل هذه القضية تناقض فكرتنا عن أن سلوكنا
الراهن مشروط بطفولتنا . . ؟ كلا بل إنه لمن السهل أى نرى على العكس أن
التوسط لا يغير من الأمر شيئاً .

وقد يعتقد الغالبية العظمى من الناس أن أحكام الطفولة المبكرة وما فيها
من أفكار ومعتقدات لا يمكن تجاوزها لأننا خبرناها أولاً في طفولتنا .

لكن هذه الطفولة التي لا يمكن تجاوزها ليست على وجه الدقة سوى طريقة
خاصة يعيش بها الأفراد المصالح العامة للتوسط الذي يعيشون فيه . لا شيء قد

Sartre : Critique de La Raison Dialectique p. 97. (١)

Ibid (٢)

تغير بل على العكس إن التحليل النفسى - إذا ما اعتبرناه توطأ - فإنه لا يدخل
أى مبدأ جديد للتفسير ، لكنه يحذر من نفي علاقة الفرد المباشرة والحاضرة
بطبقته وبيئته، إنه يعيد ادخال التاريخية والسلبية فى الطريقة نفسها التى يحقق بها
الفرد نفسه بوصفه عضوا فى فئة اجتماعية معينة^(١) .

معنى ذلك كله أن سارتر يتفق مع الماركسية فى نظريتها عن الطبقات وتطابقها
وفى أهمية علاقات الانتاج والبنى السياسية والاجتماعية فى النظام الاجتماعى
ويتفق معها أيضا فى أن المرء يجد نفسه مقيدا أو مرتبطا بعلاقاته البشرية .
ولستطيع أن نلخص التصورات الماركسية الواسعة التى أخذ بها سارتر
فيما يأتى : -

أولا : إن وضع الناس فى المجتمعات الماضية والحاضرة يتحدد مباشرة عن
طريق نمط علاقات الانتاج والبنى الاجتماعية والاقتصادية القائمة عليها، فالإنسان
هو نتاج انتاجه (وإن كان علينا أن نلاحظ أن سارتر يسارع هنا فيضيف أن
الإنسان أيضا فاعل تاريخى وليس مجرد انتاج فحسب) .

ثانيا : إنه لما كانت محاولة الإنسان لحل مشكلات الانتاج قد اتخذت شكل
بناء المجتمع الطبقي، فإن علينا أن نفسر التاريخ على أنه فى جانب كبير منه تاريخ
صراع الطبقات .

ثالثا : إن الأفكار والقيم السائدة فى فترة من الفترات هى أفكار وقيم
الطبقة المسيطرة ، والفرد يعبر عن طبقته فى عمله الخلاق كما يعبر عنها فى
سلوكه اليومي .

رابعا : إن الفكرة القديمة عن التاريخ والقائلة بأنه تقدم نحو الامام وأنه

Sartre : Critique.. p 49 (Note 2).

يسير نحو غاية بعيدة أو كمال نهائى ، ففكرة لا أساس لها من الصحة (١) .
وعلى الرغم من أن سارتر يتفق مع الماركسية فى هذه النقاط العريضة فإنه يختلف معها فى وسائل جوهرية أخرى ، فإذا قلنا إن الفرد يرتبط بعلاقات بشرية وأن هذا الارتباط فى حقيقته الأولى العامة يشير إلى « صراع القوى المنتجة مع علاقات الإنتاج » ، فإن ذلك كله لا يعيشه الفرد بهذه البساطة ، أو بالأحرى فإن المشكلة هى أن تعرف ما إذا كان الرد *Réduction* ممكناً ، فالفرد يعيش وضعه وارتباطه من خلال الجماعات التى ينتمى إليها ، والغالبية العظمى من هذه الجماعات هى جماعات محلية محدودة ومغطاة بطريقة مباشرة .

— ويضرب سارتر على ذلك أمثلة كثيرة — فمن الواضح مثلاً — أن العامل فى المصنع يخضع لضغط وتأثير رفاق العمل أو « جماعة الإنتاج » ، التى ينتمى إليها كذلك لو أنه كان يسكن بعيداً عن مقر عمله ، فإنه سوف يخضع لضغط وتأثير آخر من رفاق المسكن أو « جماعة السكن » ، ... إلخ .

وهذه الجماعات تمارس ألواناً شتى من المؤثرات على أعضائها .
والمشكلة هى أن نعرف ما إذا كانت الماركسية سوف تفك الجماعة السكينة إلى عناصرها أم أنها ستعترف لها باستقلال نسبي وقوة توسط ، ومعنى ذلك أن علاقة الفرد بالجماعة تعبر عن واقع يعيشه الفرد ويملك عليه فاعلية خاصة ، وهذه العلاقة تصبح أشبه ما تكون بالستار الذى يتوسط بين الفرد والمصالح العامة لطبقته . وينبغي ألا نخلط بينها وبين أى لون من ألوان الوعى الجماعى (٢) .

(1) Hazel E. Barnes : Introduction To Sartre's Problem of Method P. XIX.

(2) Sartre : Critique .. P 49 — 50

ثانيا : الفهم الشامل للإنسان

— يبدأ سارتر مشروعه بإزاحة عقبة أساسية روج لها كيجور طويلا وهي أن الإنسان سرٌّ مغلق لا يمكن لنا معرفته ، ويذهب على العكس إلى القول بأن كل ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أن الإنسان لا يزال مجهولا فحسب ، وأنه لم تتوفر لدينا بعد الوسائل لكي نتعلم كيف نعرفه ، يقول سارتر في هذا المعنى — مظهر أرض المعرفة من ألغام اليأس الكبير كيجوردية — : (من المؤكد أننا لا نزعج — كما كان يفعل كيجور — أن هذا الإنسان الواقعي لا يمكن معرفته inconnaissable بل نحن نقول إنه لم يُعرف فحسب أو إنه مجهول ، وإذا كان يفلت مؤقتا من المعرفة ، فما ذاك إلا لأن التصورات الوحيدة التي نستخدم لفهمه مستعارة من مثالية اليمين أو مثالية اليسار ، وهما مثاليتان لم ترددا في دمجهما : فالأولى تستحق إسم المثالية من مضمون تصوراتها والثانية من طريقة استخدامها اليوم لتصوراتها⁽¹⁾ .

الإنسان — إذن — ليس سرا مغلقا يستعصى فهمه وإنما كل ما في الأمر أننا لم نعرف السبيل الصحيح لفهمه فاستعزنا أدوات وطرقا خاصة لتحقيق لنا هذه الغاية ، مع أن فهم الإنسان لا بد أن ينبع منه هو نفسه ، ولا بد أن يقدم لنا الأدوات والتصورات والوسائل التي تمكننا من أن نسير أغواره من الداخل ومن الخارج معا — أي فردا وجماعة على السواء — ولا يكون ذلك يمكننا إلا إذا أقننا د علماء الإنسان ، أو د أنثروبولوجيا فلسفية . . . والحق أن محاولة إقامة مثل هذا العلم تمثل الجهد الذي بذله سارتر في كتابه الكبير د السؤال الوحيد الذي أطرحه (في هذا الكتاب) هو : هل لدينا اليوم الوسائل التي نستطيع

(1) Jean--Paul Sartre : « Critique de la Raison Dialectique »
Tome I P.28—29. (Gallimard, Paris, 1960)

بواسطتها أن نقيم أنثروبولوجيا بنائية وتاريخية^(١) — على أننا ينبغي أن نكون على وعى — منذ البداية — بأن الانثروبولوجيا التي يدعو د سارتر، إلى إقامتها والتي يزعم أن د نقد العقل الجدلي يستهدف وضع أسسها — هذه الانثروبولوجيا يجب أن تفهم بمعنى واسع جداً بوصفها نظرية فلسفية هي الإنسان بصفة عامة (فرداً وجماعة) وظروفه وأفعاله وتاريخه ومستقبله... الخ — فهي ليست علماً أنثروبولوجياً بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة وبالتالي فسوف يكون من الخطأ أن نصف تجربة سارتر النقدية هذه — كما يحاول أن يسميها — ضمن علم الاجتماع أو علم الأجناس — يقول في هذه المعنى : د في كلمة واحدة — نحن لا نتصدى لدراسة التاريخ البشرى ولا علم الاجتماع ، أو علم الأجناس أو السلالات البشرية ، لكنى أود بالأجرى لإرساء أسس تكون — إن جاز لي أن أحرف قليلاً عنوان كتاب كانط — د مقدمات لسكل انثروبولوجيا مقبلة^(٢) .

أين نأتى بالوسائل التي تمكننا من إقامة هذا العلم ؟

الحق أن أية محاولة لبناء انثروبولوجيا فلسفية سوف تلقى بنا في أحضان الماركسية، إذ لا بد أن يتم طرح السؤال والاجابة عنه في سياق الفكر الماركسي^(٣) : لأنني أعتبر الماركسية في عصرنا الفلسفة الوحيدة التي لا يمكن تجاوزها ، ولأنني أيضاً أعتبر أيديولوجيا الوجود (يقصد الفلسفة الوجودية) بمنحها الشمولى قطعة أرض حبيسه (أو جيب Enclave) داخل الماركسية نفسها...^(٤) فليس في استطاعتنا أن نتخطى الماركسية لأنها فلسفة العصور وكل فلسفة غيرها ليست من الفلسة في شيء أو هي ليست فلسفة على الأصالة لكنها أيديولوجيا.

(1) Ibid. P. 9

(2) Sartre : Critique, P. 153 .

(3) N. W rnock : op. cit P. 140 .

(4) Sartre : Critique, P. 10 .

فالوجودية ليست فلسفة حقيقية وإنما هي أيديولوجيا مؤقتة أو نظام طفيل يعيش على هامش المعرفة (لأنه المعرفة لا بد أن تكون شاملة) ويحاول أن يسد ثغرات في الماركسية لو أنها أصلحت فسوف يتلاشى تماما^(١). فليس ثمة سوى فلسفة واحدة هي الماركسية : « وأية محاولة من عومة لتجاوز الماركسية لن تكون في أسوأ حالاتها إلا عودة إلى ماقبل الماركسية ولن تكون في أحسن حالاتها إلا إعادة كشف للفكر الذي تتبذنه الفلسفة التي يظن الإنسان أنه تجاوزها^(٢) . والواقع أن السبب الرئيسي الذي جعل الوجودية تحتفظ لنفسها باستقلال ذاتي حتى الآن هو ما في الماركسية — فلسفة العصر — من قصور ، ما فيها من تجاهل للفرد ، وما فيها من وجود واستخدامها لما يسميه سارتر تارة وبالجدل المتوقف ، وتارة أخرى « بالجدل الدجائلي » ، مع أنها تمثل في نثر سارتر زاوية حقيقية مع الوجودية في النظر إلى الإنسان وفهمه فهما شاملا : « لقد كما مقتنعين منذ وقت طويل وفي آن معا ، أن المادية التاريخية تقدم لنا التفسير الصحيح الوحيد للتاريخ ، وأن الوجودية تظل كذلك هي الزاوية العينية الوحيدة التي نطل منها على الواقع ، وأنا لأزعم أن هذا الموقف ليس متناقضا^(٣) » . وفي سبيل رفع هذا التناقض وتجاوز هذا الموقف المزدوج قام سارتر بمحاولته الأخيرة ، وهي محاولة جدلية في أساسها بمقدار ما هي كشف وتحليل ونقد لمفهوم « العقل الجدلي » فهو يقول : صحيح أن العمل Faire سيحيلنا إلى المعرفة Connaitre وأن المعرفة ستحيلنا إلى العمل في وحدة مساري يكون هو نفسه جدليا ، غير أن الغاية النهائية الحقيقية لهذه الدراسة غاية نظرية ، وفي استثناء المرء أن يصوغها في الكلمات الآتية : ما هي شروط إمكان معرفة لتاريخ بصفة عامة ؟ وإلى أي حد تستطيع أن نقول إن العلاقات التي تكشف عنها هذه المعرفة ضرورية ؟ وما هي

(1) Ibid, P. 18 .

(2) Ibid, P. 17 .

(3) Sartre : Critique, P. 24— 5 .

حدودها وماهى المعقولة الجدلية وماهو أساسها ؟ إننى أبعد ما أكون عن الاعتقاد بأن جهد فرد واحد معزول يمكن أن يزودنا بإجابة شافية مهما تكن جزئية عن مشكلة بهذا الاتساع ، مشكلة تضع شمول التاريخ موضع التساؤل . إن هذه الأبحاث الأولى إذا ما سمحت لى بأن أحدد المشكلة بدقة من خلال تقارير مؤقتة لا نورد لها إلا لى تُعدّل ويدور حولها الخلاف ، وإذا ما أثمرت مناقشات — وإذا ما كانت هذه المناقشات على أحسن الفروض تدور بصورة جماعية داخل جماعات عمل معينة — فإن ذلك يكفينى ويرضىنى تماما^(١) .

الهدف إذن فهم الإنسان فهما شاملا ، وفى سبيل الوصول إلى هذا الهدف علينا أن نقيم انثروبولوجيا فلسفية ، وفى حوض الماركسية وانطلاقا من المعطيات^(٢) ، ولو أننا وضعنا فى اعتبارنا ما كان يقوله ماركس من أن الناس يصنعون تاريخهم أو أن « الإنسان يصنع التاريخ بمقدار ما يصنعه التاريخ » لوجدنا بين أيدينا مفتاحا بالغ الأهمية لفهم الإنسان فهما شاملا من الداخل ومن الخارج فى آن معا : فهذا يعنى أن العلاقات البشرية هى فى كل لحظة النتيجة الجدلية لنشاط البشر من حيث أنها (أى هذه العلاقات) تقوم بتجاوز العلاقات البشرية التى يخضع لها الإنسان من قبل ، والى اتخذت شكل المؤسسات ...^(٣) وهذا يعنى بعبارة أوضح أن « الإنسان تاريخى » ، وأن العلاقات البشرية علاقات تاريخية أساسا وأن « الإنسان لا يوجد بالنسبة للإنسان إلا فى ظروف وفى شروط إجتماعية معينة ومن ثم فكل علاقة بشرية هى علاقة تاريخية » غير أن العلاقات التاريخية هى علاقات بشرية بمقدار ما تعطى نفسها فى كل عصر كنتيجة مباشرة للبراكسيس Praxis أعنى لكثرة الأنشطة فى داخل حقل عمل واحد^(٤) . . . وإذن فنحن

(1) Ibid, p. 136 .

(2) Ibid, P. 108 .

(3) Sartre : Critique P. 180 .

(١) Ibid ,

لكي نفهم الانسان ينبغي علينا أن نولي وجهنا شطر « الإنسانى التاريخى » علينا أن نبحث فى التجربة العينية الحية كما يعيشها الناس فى التاريخ ، لكن الإنسان التاريخى انما هو انسان يذمو ويتطور دون أن يتحدد سلفا مسار هذا النمو أو طريق هذا التطور ، ومن ثم فكل حقيقة عنه لابد أن تكون نامية ومتطورة ، وهذا ماورثته الوجودية « وجودية سارتر » عن هيجل من خلال الماركسية . . « وهو أنه إذا كان ثمة حقيقة عن الإنسان فى علم الاثربولوجيا فلا بد أن هذه الحقيقة تصير ولا بد لهذه الحقيقة أيضا أن تجعل نفسها تشميلا totalisation . . وهذا يعنى أن معرفة الإنسان لابد أن تكون تفاعلا مستمرا بين الادراك فكل منها يغذى الآخر ، أعنى أن المعرفة إدراك التجربة العينية الحية التى يعيشها الانسان ، وهى فى نفس الوقت تطوير لتخطيط تصورى عن هذه التجربة — ويكفى هنا أن نقول إن المعرفة لابد أن تكون جدلية .

لكن ذلك لا يعنى أن سارتر يهتم أساسا باكتشاف جدل جديد ، فليس ثمة ما يدعو إلى ذلك لأنه الفكر الجدلى قد أصبح واعيا بنفسه من الناحية التاريخية منذ بداية القرن الماضى . لكن المشكلة هى ، أن هذا الفكر الجدلى انشغل — منذ ماركس — بموضوعه أكثر مما انشغل بنفسه ، ولهذا فإنه سوف تواجهنا بصدد العقل الجدلى المشكلة التى واجهت كانط — فلم يكن لدى كانط أى شك فى أننا جميعا على وعى بحقيقة الأمر المطلق الاخلاقى ، ولقد ظن من ثم أن السؤال الفلسفى ليس هو : هل هناك أمر مطلق ؟ بل بالأحرى (طالما أننا نعرف أن هناك أمرا مطلقا) هو : كيف يكون ذلك ممكنا . ؟ وسارتر بالمثل لا يناقش مسألة أن هناك عقلا جدليا أو أن حركة الفكر والتاريخ جدلية (كما يعتقد) وإنما أثار سؤالا فلسفيا — هو : كيف يكون ذلك ممكنا ؟ (٢) .

(١) Ibid , P. 10.

(2) M. Warnock : The Philos. of Sartre P. 140 .

أعنى أنه ينسائل عن مشروعيته : « الواقع أننا لن نستطيع أن نفهم الإنسان فيها حقيقيا ما لم نبرهن على مشروعية العقل الجدلى .

وحتى ذلك الوقت لن يكون لنا الحق في دراسة الإنسان : أى إنسان .. أو أية جماعة بشرية . . أو أى موضوع بشرى . . . الخ ، ومن ثم فإن محاولتنا سوف تكون نقدية من حيث أنها تحاول أن تحدد صحة العقل الجدلى والروابط والتعارضات القائمة بينه وبين العقل التحليلي والوضعي ، لكن المحاولة ستكون هى نفسها جدلية طالما أن الجدل هو وحده القادر على دراسة المشكلات الجدلية (١)

ومعنى ذلك أن البرهنة على مشروعية العقل الجدلى أساسية إذا أردنا أن نفهم الإنسان فيها شاملا ، وهذا العقل ليس عقلا نظريا تأمليا ، وإنما هو عقل عملي أو قل إنه عقل نظري وعملي فى آن معا ينتقل من العمل إلى المعرفة ومن المعرفة إلى العمل كما سبق أن ذكرنا ، ومن هنا تظهر علاقة جديدة بالموضوع ، علاقة تتضمن فهم الموضوع وتغيره فى آن معا ، وهذه العلاقة الجديدة هى البراكسيس ومن ثم فإن فحص هذه العلاقة أو هذا البراكسيس يبين لنا كيف يكون الجدل ممكنا . (٢)

ومن الضروري لفحص البراكسيس أو أى نشاط بشرى أن يكون لدينا — على ما يقول سارتر — ما يسميه أطباء الأمراض العقلية والمؤرخون الآن بالفهم الشامل Compréhension لكن ذلك لا يعنى أن تكون لدينا أية موهبة خاصة ولا قدرة حدسية خاصة ، وإنما هذا اللون من المعرفة هو ببساطة الحركة الجدلية التى تفسر الفعل التام acte لـ بمغزاه النهائى انطلاقا من شروطه الأولى

(1) Sartre : Critique P. II .

(2) M. Warnock . op. cit P. 141 .

التي بدأ^(١) منها الفهم الشامل للإنسان يحتاج إلى عقل جدلي ونحن نبرهن على مشروعية العقل الجدلي إذا ما فحصنا البراكسيس، ولفحص البراكسيس نحن في حاجة إلى حركة جدلية أعني إلى فهم شامل — ولسنا هنا أمام دور فاسد لكننا أمام حقيقة بسيطة هي أن العقل الجدلي لا ينقده ولا يعرفه إلا عقل جدلي — وكل فهم شامل يحتاج إلى فهم شامل لدراسته — وهكذا نجد أنفسنا أمام لون من ألوان الدائرية الجدلية Circularite Dialectique للفكر وهو يعني أن الفكر الجدلي هو نفسه لون من ألوان الجدول : « ينبغي أن نضع في ذهننا هذه الحقيقة وأن نطور منها جميع النتائج ، وتلك الحقيقة هي ما يمكن أن نسميه بالدائرية الجدلية . . . ولكن هناك أيضا ملاحظة هامة هي أنه إذا لم تكن أنفسنا موجودات جدلية فلن يكون في استطاعتنا أن نفهم هذه الدائرة ، أنا لا أعرض ذلك منذ البداية لحقيقة مقررة ولا حتى على سبيل النكته والتخمين ، لكنني أسوقه بوصفه نمط الفكر الذي ينبغي أن يتوفر لدينا لكي تتضح التجربة الجارية

... en cours^(٢) . . .

لكننا نستطيع على أية حال أن نسلك بطرف واحد من أطراف هذه الدائرة — إن صح التعبير — إذا نحن تدبرنا المثال الآتي الذي يقدمه سارتر لما يعنيه بالفهم الشامل :

افرض أنني أعمل مع صديق في غرفة واحدة ، وأفرض أن جو الحجرة قد أصبح شديد الحرارة — إنني في مثل هذه الحالة أستطيع أن أفهم فيها شاملا سلوك صديقي الذي توقف عن العمل ونهض فجأة متجها نحو النافذة — فهو قد نهض « ليعطينا الهواء » — لكن هذا العمل ليس موجودا ضمنا في الظروف المادية

(1) Sartre P. 96

(2) Ibid , P 97

أى فى الغرفة التى نعمل بها ، إنه ليس مسجلا فى الحرارة أو لم تسببه الحرارة بوصفه مثيراً لسلسلة من ردود الفعل : لكن ماأراه هنا فهو سلوك تركيبي يوجد الحقل العملى الذى تواجد فيه نحن كلانا بتوحيده لنفسه ، فالحركات جديدة ، وهى تتكيف مع الموقف ، وتتكيف مع العفبات الجزئية ، وذلك بسبب أن الأطر المدركة تتحد داخل وحدة تنفيذ المشروع فمن الضروري أن تتجنب هذه المتضدة ، والثائذة ذات مصاريع أو هى تفتح برفعها إلى أعلى ، أو لعلها من نوع مجهول لدينا ، ... الخ . سوف يدخل ذلك كله فى الحقل العملى ، حقل ادراكى الشامل ، وإذا كنت أريد أن أتجاوز تتبع الحركات وأن أدرك وحدتها ، فلا بد أن أشعر أنا نفسى بالجو الساخن بوصفه حاجة إلى جو منعش أو على أنه نداء للهواء ، أعنى أننى أنا نفسى لابد أن أصبح التجارز المعاس . . . Dépass-ement vécu . . . لموقفنا المادى ، إن الأبواب ، والنوافذ الموجددة داخل الغرفة ليست وقائع سلبية تقبلية . . . passive . . . تماما ، ولكن عمل الآخرين قد أعطاها معناها ، وجعل منها أدوات وامكانيات بالنسبة لشخص آخر (أى شخص آخر) وهذا يعنى أننى أفهمها فهم شديدا شاملا فى الحال بوصفها بنى وسلية وبوصفها منتجات نشاط موجه ، لكن حركة صديقى تلمقى الضوء على الإشارات والدلالات - المتبلورة فى هذه المنتجات ، وسلوكه يكشف عن الحقل العملى بوصفه مجالا طريقيا . . . espace hodologique — والعكس صحيح أيضا فإن الإشارات المتضمنة فى الأدوات تصبح المعنى المتبلور الذى يسمح لى بفهم العمل الذى يشرع فيه أن سلوكه يوحد الغرفة ، كما أن الغرفة هى نفسها سلوكه (١) .

فى هذا المثال نجد عدة نقاط يمكن أن تعيننا على أن نقف على معنى الفهم الشامل عند سارتر وهو فهم جدلى بطبيعته :

١ — إن الفهم الشامل يعنى الحركة الجدلية التى تفسر الفعل بدلالته النهائية (الذهاب إلى النافذة لإعطائنا الهواء) ابتداء من شروط بدايته الأولى (الشعور بجو الغرفة الحار) .

٢ — أن هذا السلوك بدلا من أن يوضحه الموقف ، يوضح هو نفسه الموقف ، لقد شعرت وأنا منهمك في العمل بالحرارة بضيق مضطرب غير واضح لكن أرى في سلوك صديقي مقصده لعملى ومعنى ضيقى في آن معا . . ومن ثم فإن حركة الفهم الشامل هو في آن معا تقدميه (نحو النتيجة الموضوعية) وتراجعية (من حيث أننى أعود إلى الحالة الأولى في الغرفة وهى الجو الخائق) التقدمية التراجعية Progressive — regressive خاصة يصف بها سارتر كل حركة جدلية (٢) .

إن الفهم الشامل يعنى ادراك المجال كله أو مايسميه سارتر ، بالحقل العملى ، الذى يتحد فيه سلوك صديقى وسلوكى وما فى الغرفة من أدوات (التى لاكتسبت دلالة بفعل بشرى سابق) وهى فكرة أساسية لفهم نظرية المعرفة عند سارتر يعتمد فيها على فكرة المجال عند الجشطالت وسوف نعود إليها فيما بعد ، ولهذا سيقول سارتر إن الفهم الشامل ليس شيئا آخر سوى حياق الواقعية نفسها ، أعنى الحركة المشتملة Totalisateur التى تضم صديقى وأنا نفسى والبيئة التى توجد فيها فى وحدة تركيبية لتوضع جار

خاتمة

— نستطيع أن نقول في نهاية هذا المقال إن سارتر يريد أن يقوم بمحاولة كبرى لفهم الإنسان فمما شاملا عن طريق إقامة أنثروبولوجيا فلسفية جديدة يستفيد في إقامتها من الفلسفة الماركسية أساسا ، التي هي في رأيه فلسفة العصر الشاملة والتي لا يمكن تجاوزها لكنه يريد أن يستعين أيضا بالوجودية لسد الثغرات الظاهرة في الماركسية وأهمها جميعا استبعاد الإنسان ، يقول :

« لسنا نريد أن نرفض الماركسية باسم طريق ثالث أو مذهب إنساني مثالي بل أن نستعيد الإنسان داخل الماركسية⁽¹⁾ .

فهو يكشف مكانا فارغا في قلب هذه الفلسفة هو مكان الإنسان نفسه الذي حاولته الماركسية إلى موضوع الدراسة واستبعدته كفاعل وباحث ومحرك لهذه الدراسة نفسها ، فهي تحذف السائل Le Questionneur من مجال البحث لكي يبقى المسئول فقط Questionne موضوعا لمعرفة مطلقة .

ومعنى ذلك أن الماركسية تسقط من حسابها البعد الوجودي للإنسان لكي تقتصر على وصف الحقيقة البشرية بطريقة مجردة ، فلا تلبث أن تستحيل في خاتمة المطاف إلى أنثروبولوجيا لا إنسانية .

إن الإنسان في الأنثروبولوجيا الفلسفية التي يريد سارتر إرساء قواعدها ليس مجرد « موضوع » دراسة وإنما هو أيضا الباحث الذي يقوم بهذه الدراسة ليس موضوعا التاريخ وإنما هو أيضاً صانع التاريخ ، فهو موضوع معرفة وذات فاعلة

(1) Sartre . Critique P 59

في آن معا^(١) . وهذا الارتباط المتبادل نبعده أيضا في علم الاجتماع من الباحث وموضوع بحثه ، أن الباحث في علم الاجتماع لا يستطيع حقاً أن يكون « خارج » جماعة ما إلا بمقدار ما يكون « داخل » جماعة أخرى^(٢) ..

وها هنا نصل إلى نقطة ينبغي توضيحها ، فإذا كان أحد تلاميذ سارتر المخلصين — فرانسيس جالسون Francis Jeanson قد تكفل بتفسيره تطوره الأخير فذهب إلى أنه انتقال من قطب « الذاتية » إلى قطب « الموضوعية » — على اعتبار أن سارتر « الوجود والعدم » كان أميل إلى تفسير الظواهر البشرية تفسيراً ذاتياً مستهدفاً من وراء ذلك مواصلة الحملات التي بدأها كيركجور ضد أولئك الذين كانوا يفسرون الموقف البشري تفسيراً موضوعياً صرفاً . فإن سارتر في « نقد العقل الجدلي » يريد أن يستوعب في نظريته إلى الموقف البشري شتى العوامل المؤثرة على الوجود الإنساني بما في ذلك العوامل المادية والتاريخية والاجتماعية .. إلخ . وأصبح يدخل في اعتباره « صراع الطبقات » و « صراع أميل إلى تحديد « الموقف البشري » ، تحديداً تاريخياً^(٣) ..

إلا أننا ينبغي ألا نبالغ في عملية الانتقال من الجانب الذاتي إلى الجانب الموضوعي هذه ، فلا شك أن هذه النظرة الأحادية هي بالضبط التي يحاول سارتر أن يتجنبها في كتابه الأخير .

(١) سارتر « نقد العقل الجدلي » ، ص ١٠٤ وانظر أيضاً الدكتور يحيى هويدي في كتابه « دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة » ، ص ٤٨٩ — وكذلك « هل أصبح سارتر ماركسياً ؟ » مقال في مجلة الفكر المعاصر — العدد الثاني أبريل عام ١٩٦٥ للدكتور زكريا إبراهيم — وله أيضاً دراسات في الفلسفة المعاصرة ، ص ٥١٦ .

(٢) Sartre : Critique .. P, 55 .

(٣) راجع الدكتور زكريا إبراهيم في مقاله السالف الذكر — وفي كتابه « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص ٥٠٧ — ٥٠٨ .

ولو أن سارتر انتقل من الذاتية الى الموضوعية — وهذا كل ما في الأمر — فلماذا يعيب إذاً على الماركسية وقوفها عند « الموضوع » ، فحسب ، بحيث يكون اهتمامها كله منصبا على دراسة الظروف والشروط الموضوعية للوجود الإنساني؟ ان سارتر — في الواقع — يريد أن يفهم الإنسان ، فهمها شاملا أعنى من الداخل ومن الخارج معا ، — الإنسان ذاتا وموضوعا — ولا يتأتى ذلك — الا اذا حاول أن يقف على حقيقة « البراكسيس البشرى » .

أعنى اذا حاولنا أن نفهم النشاط البشرى بوصفه رابطة من الذاتية والموضوعية يقول في هذا المعنى « سوف يكون من الخطأ أن نعتقد أن الفهم الشامل للإنسان يشير الى الجانبين الذاتي فحسب ، لأن الذاتية والموضوعية خاصيتان متعارضتان ومكملتان الواحدة للأخرى في الإنسان بوصفه موضوع المعرفة ، والمسألة تتعلق بالفعل في ذاته من حيث هو فعل ، أعنى من حيث أنه متميز عن النتائج الذاتية والموضوعية التي أحدثته (١) .

(١) Sartre Critique, P.106 (Note) .

« سيكولوجية الحوار الداخلي »

دكتور / مصرى عبد الحفيد حنوره

الحوار الداخلى هو ذلك النشاط النفسى الذى يتم داخل عقل الانسان ويناجى فيه نفسه سواء كانت هذه المناجاة موجهة أو حرة ، وتتحدد طبيعة هذا النشاط بخصائص البناء النفسى للإنسان ، من حيث أنه ليس خروجا على مراكز فى نفس الشخص وما استقر فى حياته ، بل هو يستمد خصائصه فى شكله ومضمونه من تلك الشخصية ، وإن كان يتأثر بما يدور فى الخارج بما يرد إلى الشخصية ويدخل فى سياق بنائها وتفاعلها . وهدف الحوار هو إزالة الصراع داخل الذهن ، ومن أجل تحقيق الاتزان النفسى للإنسان ، ولا يتحقق ذلك إلا بالمثابرة والمرونة من خلال إيقاع تعبيرى يقود حركة هذا الحوار .

مقدمة :

« نكون أولا نكون تلك هى المشكلة ،

قول من أقوال شيكسبير إنطلق به هاملت فى مسرحيته المعروفة ، وصار متداولاً على ألسنة المثقفين ، بل وغير المثقفين فى كثير من الأحيان ، ويشار به غالبا إلى حالة من الحيرة والتردد ، وعدم القدرة على الحسم فى الأمر باتجاه أو بآخر .

والحالة النفسية التي أراد شيكسبير أن يصورها هاملت هي حالة من الصراع المركب من عدد من القوى والمستويات ، صراع داخل عقله ، وحوار داخلي مستمر؛ هل مارآه يخبره بحقيقة مصرع أبيه هو شبح أبيه حقيقة أم هو مجرد وهم؟ وهل حقا قتل همه أباه أم أن أباه مات بسبب آخر ؟ . وهل أمه شريكة في هذا الفعل أم لا ؟ ... أسئلة لا آخر لها مما يمكن أن نستنتج في هذا المستوى من الصراع النفسي داخل عقل الأمير الدانمركي ... والصراع كما هو واضح صراع أفكار ، والشاب يحاول أن يصل إلى يقين ، أى إلى حالة من الاقتناع تتنفي معها شبهة وجود نقيض معقول للقضية موضوع الاقتناع .

ومثل هذا النوع من الحوار الداخلي يمكن لكل منا أن يراقبه في نفسه ، صحيح أن لكل مناشكلاته الخاصة وبناءه النفسي الخاص مما يلون الحوار الداخلي بلون هذا البناء وتلك المشكلات ، ولكن يظل الحوار موجودا داخل نفوسنا بمستوياته المختلفة من التركيب والتعقيد ، مما سوف نعرض له في مواضع تالية

مستوى آخر من الصراع يمكن ملاحظته بين هاملت وبين الآخرين ، فهو في صراع مع أمه ومع زوجها عمه الذي تربع على عرش أبيه ، ثم مع أفيليانك الفتاة التي أحبها ، ثم مع شقيقها ... ثم الموقف الحاسم ، والمواجهة الأخيرة مع الملك ونهاية الصراع بمشهد مأسوي ، كانت قننه هي الموت بالجملة ، ذلك الموت الذي أنهى صراعا حافلا بالمتناقضات والأوهام والشكوك . ولعل عبقرية شيكسبير قد شاءت أن يجيء موقف النهاية شاملا للوضوح الذي تجلي في مواقف كل الأطراف ، ليعقب هذا الوضوح الموت ، ثم يحل الهدوء والاستقرار .

والصراع بجميع أشكاله ومستوياته قد مر بمراحل ومدارج . مر بمرحلة داخلية هي مرحلة الدراما النفسية الداخلية ، ثم مرحلة التحوار بالكلمات أو الأفعال التهديدية بين الأطراف ، ثم ذلك الصراع الختامي ، الفصل الحاسم الذي ينهى كل صراع ... فصل القتل .

ترى هاملت في المستوى الثانى من الصراع ، يخرج عن صمته الظاهر وحالة الغليان الداخلية في قلبه ، يخرج من كل ذلك إلى المواجهة مع الآخرين ، وحين يخرج الانسان من سجن نفسه نجد أنه تحول بفكره إلى الخارج ، صحيح أنه يستمد معظم أصول هذا الفكر من الداخل ، ولكن القوى والقوانين التى تحكم مستوى المواجهة الصريحة مختلفة ومتباينة ، فالفكر هنا ليس حراً فى أن ينطلق أينما أراد وأنى شاء ، وهو ليس طليقاً يسبح فى بحار الهلاوس أو خيالات الأوهام . . . ليس منفكاً من أى قيد يتجول بأفكاره فى كل منعطف. إن الفكر أو النشاط الذهنى عموماً فى المستوى الثانى محكوم بعدة أمور ، ربما كان من أهمها - بالإضافة إلى الأرضية الصلبة المكونة للبناء المعرفى للشخص المفكر الارضيات الصلبة الماثلة لدى الآخرين ، بالإضافة إلى شتى أنواع التفاعل القائمة بين الأطراف وما يترتب على هذا التفاعل من نشوء استجابات ذهنية وحركية جديدة .

وهاملت ، شأنه شأن باقى البشر ، نراه مع نفسه غير هاملت الذى نراه مع أوفيليا ، بل إنه مع أوفيليا نفسها يختلف من موقف إلى موقف ، من موقف الغرام الطاهر التقى البرىء ، إلى موقف الاتهام والتوجس من أن تكون هى الأخرى خاتمة شأن كل نساء العالمين . . . هذا التوجس الذى نشأ بعد إعمال الفكر فى موقف أمه .

هنا يمكن ملاحظة أن هاملت قد تحول من سلوك إلى سلوك ، واتخذ حواراً مع أوفيليا منهجاً مختلفاً بفعل فكرة معينة بدأت تسيطر على ذهنه وتوجه عقله وتشكل أسلوب ومضمون تقريره للأمور .

وحياتنا مليئة بالحوار من هذا المستوى ، الذى يدور بين الفرد وغيره من الناس فى المواقف العابرة وفى العمل ، وفى المناظرات ، وفى تبادل الرأى والمشورة ، هو قد يأتى هادئاً وقد يكون ذروة فى حرارته وغليانه وخصائصه الأخرى وما يهمننا فى هذا المقام هو الإشارة إلى الصفة المتميزة التى أدار بها شكسبير الحوار بين

مسرحيته بحيث جعله يتوجه إلى تحقيق أهدافه دون زيادة أو نقصان ، مع قدر متفوق من الجمال الذى حوّل الحدوته التى يمكن أن تحدث كل يوم بين البشر ، من مجرد حدوته أو حكاية بسيطة إلى بناء فنى معقد هادف وجميل . نحن إذن أمام ثلاث مستويات للحوار : —

— الحوار الداخلى وهو ما يدور داخل نفس الانسان دون أن يشترك معه أحد من الناس بما يميزه من خصوصية وسرعة في التحول والتشكل والانطلاق .
— والحوار بين الفرد وغيره من الأفراد في حياته اليومية بما فيه من تلقائية وتشعب وتداخل

— والحوار الفنى الذى يصطنعه كاتب المسرحية بين شخوص مسرحيته ، وهو ذلك الحوار المرسوم بدقة وعناية ليحقق هدف المؤلف من كتابة مسرحيته على النحو الذى نراه في مسرحيته هاملت لشكسبير على سبيل المثال .

إذا كان لنا أن نقدم بين يدي حديثنا هذا بتحفظ عام فهو أن الشخص الواحد يمكنه التنقل من مستوى إلى مستوى داخل نطاق هذه المراتب من الحوار ، كما أن الحوار في أى مستوى من مستوياته يستند إلى ما ركز ونما في شخصية الانسان من قدرات وما تبلور لديه من سمات ، وإلى ما أصبح يتمتع به من ذوق وتحكم وتمييز وربها كان المحور الاساسى لتفاعل كل هذه الجوانب النفسية ، وما يتصل بها لدى الفرد من ظروف بيولوجية واجتماعية ، هذا المحور الاساسى ربما كان هو منطق الدفع والصراع داخل الذات ومع القوى الأخرى الموجودة في مجال الانسان . وقوانين الطبيعة تحاول أن تجعل لهذا التفاعل وجهه معينة في اطار نظام يتجاوز الاختلال والإضطراب إلى حالة من الاتزان . والاتزان ليس حاله أبدية ، إنه محكوم بقوى أخرى تحيط به ، وطبيعة العلاقات بين تلك القوى تظل دائماً بهذا الاتزان .

ومن الطريف أن معظم الاتجاهات الفكرية والمذاهب الدينية والمدارس النفسية تشير إلى تلك الحقيقة ، حقيقة التدافع في الحياة ، والتفاعل بين عناصرها ،

بما فيه ذلك الإنسان مع غيره ، بما في ذلك الإنسان داخل نفسه ، وهو الأمر الذى يجعلنا نتساءل : ما هو المبدأ أو ما هى المبادئ الكامنة وراء هذه الحقيقة من خصائص الحياة : الصراع والتفاعل والتدافع ، والذى يأخذ لدى الإنسان شكل الحوار بمستوياته المختلفة

يشير العالم الأمريكى فرانك بارون، وهو واحد من أبرز علماء النفس المعاصرين يشير إلى أن الصراع ملصق مشترك بين جميع الظواهر الطبيعية، وهو جزء لا يتجزأ من الحياة ... والصراع مستمر، ولن يتوقف تماماً إلا إذا أمكن أن يصل العالم بكل ما فيه إلى حالة من الاتزان التام ، وهذه الحالة لن تخرج عن أى تكون حالة الموت الكامل لكل شيء والحياة ليست إلا أداة لاستمرار حالة عدم الاتزان . (Rarron, 1968 PP. 234 — 275)

وبما كان الحوار سواء داخل عقل الإنسان أو بينه وبين غيره من الناس أو بينه وبين الكائنات الأخرى غير الناطقة علامة هامة على استمرار الحياة ، وإذا حدث وتوقف الحوار توقفاً كاملاً فمعنى ذلك هو انتهاء الحياة بالنسبة للتفاعلين وقد تبدأ حياة جديدة فى مواقف جديدة ، ولكن تنتهى الحياة لدى الإنسان إذا توقف الحوار داخل ذهنه ، وتوقف بمعنى ما من المعاني بين الشخص وغيره إذا كف الناس عن التماور ، ويصبح كل منهم بالنسبة للآخر غير موجود .

من هذه المقدمة يمكن أن نستشف عدة أمور :-

١ - أنه توجد عدة مستويات سيكولوجية تحدد طبيعة الحوار ، وهذه المستويات ترتد فى النهاية إلى البناء السيكولوجى للشخص بما يتضمنه من جوانب وجدانية وذهنية وجمالية ومتعلقاتها الاجتماعية .

٢ - أن الحوار يمكن أن يتم داخل نفس الشخص ويمكن أن يتم بين الشخص والآخرين ويمكن أن يصطنعه المؤلف المسرحى ليقيم به حدثاً أو يبنى موقفاً أو لإضاءة

جوانب شخصية من الشخصيات المسرحية ، ولكل مقام من هذه المقامات الأسلوب الملائم في إدارة الحوار .

٣ — أن الحوار من ناحية الهدف ، وفي أى مستوى من مستوياته يرمى إلى استكشاف الغامض من الأمور وإلى حل التناقضات القائمة ، وإلى إقامة نوع من التواصل بين الفرد والآخرين ، بقصد نفي حالة الغربة التى تصيب الأفراد عندما يفرد كل منهم بذاته ويفلق على نفسه باباً ، وحتى حينما يتم الحوار داخل نفس الفرد فهو يهدف غالباً إلى تحقيق حاله من المصالحة داخل الذات لتجاوز الصراع الذى قد ينشأ لسبب أو لآخر ، ولإمداد الذات بدرجة من التماسك والتكامل ، الموجهة للعالم الخارجى ومحاوله التأثير فيه ، على نحو ما يقرر بيير توشار (توشار ، ١٩٧١ ص ٢) .

بعد هذه المقدمة سنحاول أن نتوقف عند المستوى الأول من المستويات الثلاث للحوار ، لإلقاء الضوء عليه ولإستشفاف ما يمكن إستشفافه من مبادئ عامة للوصول إلى أفضل رؤية سيكولوجية لطبيعة الحوار على وجه العموم ، والحوار الداخلى على وجه الخصوص .

الحوار الداخلى ودراما الافكار :

الحوار الداخلى لون من ألوان التفكير ، وهو قد يكون حراً طليقاً غير مقيد بموضوع أو موجهاً إلى هدف معين ، وقد يكون الحوار الداخلى بين الفرد ونفسه وقد يكون بين الفرد وشخصية أو شخصيات أخرى تجدد لها مكاناً في سياق هذا الحوار ، وهذا الحوار يمتد في نسق معرفى ومن خلال سياق وجدانى وهو ذو صفة تعبيرية .

الاطار المعرفى والسياق الوجدانى للحوار الداخلى :

يثور هذا اللون من الحوار فى نفس الفرد فى لحظات الفراغ غالباً أو عند التركيز فى موضوع معين . وهو فى الغالب يكون مرتبطاً بأنواع أخرى من التفكير

فمن الممكن أن تمتزج به بعض ألوان التخيل ، خاصة ذلك اللون المعروف بتخيل الذاكرة Memory Imagery أو ما يعرف بإسم التصور الخيالي Imagination Imagery والأول منهما يعتمد في بنائه وخصائصه ومضمونه على ذكريات سابقة يعيد الشخص بناءها والثاني ينسج واقعا جديداً غير مرتبط بذكري أو بأدراك ، كمحور من بناء الصورة الخيالية بل جوهر هذا التخيل هو الخيال المتحرر من الواقع ومن مألوف الإدراك . (Richardson, 1969 P. 93 —)

ومن قبيل التخيل الخيالي ما تذكره الكاتبة اينيد بلايتون Enid Blyton في مقام حديثها عن بعض خصائص عملية الإبداع في الكتابة ، من أنها تنمض عينيها لفترة فإذا بها ترى ناسا يتحركون ويتحدثون ، وقد يلتقى واحد منهم بنسكته تجيء طريفة للدرجة التي تجزم الكاتبة بأنها لو فكرت أن تؤلف مثلها لنفسها فلن تستطيع ذلك ولوحاولت لمائة عام (McKellar, 1957) .

فلاحظ هنا أن المؤلفة هي التي أغمضت عينيها وراحت تتخيل بتركيز شديد وقد رأت بعين خيالها شخصية تتحاور معها أو مع شخصية أخرى في ذلك المشهد الخيالي ، واسفر الموقف كله عن تلك النسكته الطريفة التي تفر الكاتبة بصورها عن تأليف مثلها لو أرادت أن تعتمد ذلك .

الحوار الداخلي إذن يحمل إمكانيات أكبر من مجرد توجيه الذهن لحل مشكلة بشكل منطقي مجرد ، إن به خصوصية وتنوعا بما يوحى بالألا يأخذ الأمر مأخذ اليسر والبساطة ، فإذا اجتمعت العناصر وتفاعلات نتجت من التفاعلات ، إمكانيات جديدة تدخل بدورها في أبنية أخرى وهكذا .

كذلك فإن تلك الأبنية الجديدة بخصائصها الطريفة التي لا تستمد أصولها من من الواقع تكون أكثر تحررا من جمود هذا الواقع والتزاماته ، ومن هذا

الواقع والتزاماته ، ومن ثم فإن ما تفعله أو تقول يحمي هو الآخر على درجة عالية من الحرية والطرافة ، مما يضفي عليه عنصر الامتاع .

أما مسألة أن المؤلف تفر بعجزها عن أن تؤلف أو تقول نكتة كذلك التي تخيلت بذهنها من يقولها ، فإنها حقيقة سيكولوجية يشير إليها كورت كوفكا في كتابه ، مبادئ علم نفس الجشطالت ، فيذكر مثلاً ما يمكن أن يراه أحدنا في أحد أحلامه : فهذا حلم ، والحلم أحد الطلبة ، يواجه الطالب سؤالاً معيناً ويعجز الطالب (الذي يحلم) عن الإجابة على نفس السؤال ، ولكن من الطريف أن تليد آخر (في الحلم) يتولى الإجابة على السؤال (Koffka, 1936, p. 326)

هنا نحن ، مره أخرى ، أمام حالة عجيبة : الحلم ، شأنه شأن المؤلف بلايتون يعجز عن قول شيء ، يستطيعه غيره في نفس الحلم ، مع أن الحلم بمحتواه ، وحدوده يرتد في النهاية كله إلى بنائه العقلي وما يحتويه هذا البناء من مادة وعمليات معرفية . أنها حالة من الطبيعة الجدلية للبناء العقلي لدى الإنسان ، إنه فعل ورد فعل يضي وفق حركة تعبيرية واستعراض وخطوات على النحو الذي سوف يلي تفصيله فيما بعد .

والصراع سمه تميز هذا المستوى ، شأنه شأن المستويات الأخرى من الحوار ، ففي حالة لايتون وفي حالة تليد كورت كوفكا وفي الحالات المعتادة التي يضرها كل منا في حياته اليومية نلاحظ وجود حالة من الصراع داخل ذهن الإنسان ، وهذا الصراع يتم بين أطراف ، وهو صراع تتفاوت درجاته من حاله نفسية إلى حاله أخرى .

يقول فرانك بارون أن الحوار الداخلي يحدث دائماً في عقول البشر ، والحوار يضيف دائماً جديداً ، ويحدث هذا سواء للمرضى العقليين أو لدى المفكرين ، ويشير فرانك بارون إلى منهج سقراط ، عن معرفه الذات من الداخل بواسطة التوليد الذهني ، ذلك المنهج السقراطي الذي يصطنع إثارة القضايا المضادة ، بما يكشف في النهاية ، وبعد هذا الصراع ، عن الجوهر الثابت للأشياء .

والإنسان الذي يعيش حياته بعمق، غير الإنسان الذي يتناول حياته بسطحية، وينعكس هذا بدوره على طبيعة ما يعانيه الفرد من صراع ذهني بما يقود إليه من عمق... إن من يعيش حياته بعمق يدركها بخبره عميقة، وهذا الإدراك نفسه يجد له مكانا في سياق الحوار الداخلي الذي يتم داخل عقل الإنسان .

والحوار الداخلي غالبا مدفوع أى موجه ، وقد يكون هذا التوجيه واضحا وصريحا من الفرد ، وقد يكون غامضا نتيجة ما يتراكم على الحياة النفسية للإنسان من مشكلات تحجب عنه دوافعه المحركة لسلوكه .

والحوار ينشأ مع نشأة الحاجة سواء أكان هذا الحوار داخليا أم خارجيا ، وبقدر شدة الحاجة والحاحها تكون طبيعة هذا الحوار ، ويمكن أن تدخل ضمن نطاق الحاجات البشرية ما اصطلاح على تسميته بالميل والاتجاهات والقيم ، فكلها توجه الإنسان إلى اعتناق مبدأ ، أو الالتزام بوجهة نظر ، أو الانتماء إلى فكرة معينة أو أيولوجية بعينها ، وبحيث يشعر الإنسان بقدر من التوتر والاضطراب إذا لم يشع لديه ما يوحى به الميل أو الاتجاه أو القيمة .

ويتفق جون كارول و ليون فستنجر على الطبيعة الدينامية للحوار الداخلي ، فبعد أن يقررا أن الحوار مدفوع سواء في أحلام اليقظة أو في حالة حل المشكلات المتخصصة ، يقرران أن دائما قويا ينشأ عندما تنشأ حالة عقلية ووجدانية بسبب وجود فكرتين متصارعتين في ذهن للشخص ، ويجد الإنسان نفسه مدفوعا إلى تخفيض حدة هذا الصراع إما :

(أ) بتغيير الاتجاه .

(ب) أو بالحصول على معلومات أكثر .

(ج) أو إعادة بناء أو إعادة تفسير ما لديه من معلومات (Garre, 1964, P. 80) .

ويمكننا من خلال ما يراه كارول وفستنجر ، استنتاج أن الحوار الداخلي مدفوح من أجل القضاء على حالة الصراع الناشئة من الأفكار في الذهن . ولكن يمكن أن ينشأ الحوار الداخلي لسبب آخر هو سيطرة فكرة معينة في ذهن الإنسان ، ويبدأ يدير من حول هذه الفكرة حوارا لعله يستوضح جوانبها أو يكمل ما يكون ناقصا فيها أو لمحاولة الوصول بها إلى حالة الاكتمال ؛ ربما ، ولكن حتى في هذه الحالة لابد لتلك الفكرة من أن تطرح نفسها في مواجهة أفكار أخرى ، بحيث يتم للذهن إمتحان كفاءة الفكرة على محك معقول .

وتحدد طبيعة الصراع الداخلي بين أفكار المرء بقوة القوى المتصارعة ، وبالقدرات العقلية التي يتمتع بها الانسان ، وبدرجة العمق والكثافة في ما أتبع للانسان من تدريب على الحوار والتفكير ، وبدرجة الصلابة الوجدانية والقدرة على المثابرة والمواصلة ، وعلى أمور أخرى توصلت إلى تقريرها الدراسات النفسية التي نشرت في العشرين عاما المنصرمة .

(Guiliford, 1971 ؛ خنورة ، ١٩٧٣ ، ١٩٧٧ ، ١) ، ب ، سوييف ،

١٩٥٩ ؛ ١٩٧٠) .

إن الأمر يتحدد في النهاية بعدد كبير من المحددات النفسية ، منها هموم الحياة وهي كثيرة ، ومنها الحاجات النفسية الأخرى ، خارج موضوع الحوار الداخلي ، وهي لا تنتظر حتى يحل المرء صراعه مع أفكاره الداخلية .

قد يحدث أن تكون وجهة النظر الأخرى المماثلة لما يعتنقه الفرد من أفكار وقيم جذابة وطاغية بجاذبيتها ، أو هكذا يخيل للمرء ، ومع توفر قدر معقول من المميزات يمكن للشخص ألا يتوقف كثيرا ، ويحسم أمره ولا يستغرق الأمر منه حوار داخليا كثيرا . وهذا أيضا يتوقف على مدى ما يتمتع به البناء النفسي للفرد من تماسك وتكامل واستقرار ، بحيث أنه يكون من الصعب التخلي عن

جزء من أجزاء هذا البناء ، ولذا حدث وتخلى الانسان عن جزئية بفعل الحوار الداخلى ومال إلى إعتناق فكرة غير منسجمة مع بنائه النفسى المستقر ، فإن حالة أخرى من الاضطراب تنشأ بمجرد تنبيه الفرد إلى هذا التناقض أو الفراغ الذى نشأ بسبب التخلّى عن فكرة كانت مستقرة ومنسجمة داخل البناء المعرفى للفرد أو إعتناق فكرة جديدة أو فكرة بديلة ، قد لا تجد لها مكانا مناسباً فى سياق هذا البناء النفسى لدى الانسان .

الاساس النفسى الفعال للحوار الداخلى :

وهذا البناء النفسى ذو طبيعة دينامية أى أنه فى حركة وتفاعل داخل غلاف من الاستقرار النسبى ، وهو بطبيعته المتفاعلة فيما بين عناصرها ، والمستقرة نوعاً ما فى مواجهة متغيرات الوجود ، ويوجه الحوار الداخلى للإنسان ، ضمن ما يوجهه من عمليات نفسية أخرى . ومن ثم فإن ما يتحدث عنه كارول وفستنجر من حالة صراع بين فكرتين هو تفسير جزئى لمبررات قيام الحوار الداخلى ، ومن الأوفق النظر إلى طبيعة هذا الحوار فى ضوء البناء الشامل لشخصية المرء بما تتضمنه من سمات وخصال وجدانية وقدرات وعمليات معرفية وتفصيلات جمالية وعلاقات إجتماعية فى إطار واقع حضارى معين . وهذه الحالة النفسية التى يمكن أن تكون قناة لسلوك الانسان أو وعاء يضم البناء النفسى بكل متغيراته ودينامياته هى ما أسميناه الاساس النفسى الفعال للسلوك عموماً ، والسلوك الابداعى على وجه الخصوص وقد أمكن البرهنة على أنه مسئول ، بأبعاده المعرفية والجمالية والمزاجية والاجتماعية ، وبمستوياته العامة والخاصة والتنوعية ، مسئول عن نشأة عملية الابداع عموماً بما تتضمنه من عمليات جزئية منها تلك الحالة التى هى موضوع حديثنا الآن : دراما الأفكار أو الحوار الداخلى « أنظر خنورة ، ١٩٧٧ (١) ١٩٧٧ ب) .

الحوار الداخلى كما نرى ليس أمراً بسيطاً ينشأ ويختفى كيفما اتفق وهو

لا يمتضى بشكل هادئ ، ولكن خلفه نظم وأنساق عقلية وعمليات معرفية متعددة . كما أن الظروف الاجتماعية والحضارية هي الأخرى تلعب دورها في تشكيل خصائصه وقنواته وأهدافه ومواقفه ، وهذا بالإضافة إلى عدد آخر من العوامل ، منها ما هو مزاجي ووجداني ، ومنها ما هو تعبيرى وجمالى ..

والحوار الداخلى أيضاً تتحدد خصائصه بالمستوى الذى تنتمى إليه القضية على بساط المعالجة الذهنية ، فإذا كان المستوى عاماً أى غير متخصص فإن الحوار يكون متسماً بالعمومية والبساطة فى الغالب ، أما إذا كانت الفكرة تنتمى إلى مستوى التخصص العام للفرد فإن شكل ومضمون الحوار الداخلى سيكون كذلك هو الآخر خصائصه من خصائص هذا المستوى ، وحين يركز الشخص فى فكرة بعينها ترقياً بها من المستوى العام إلى مستوى التخصص إلى تعمق فى نوعية المعالجة فإنه بهذا يكون قد وصل إلى أدق مستوى من مستويات الأساس النفسى الفعال ، بما يكفل له اندماجاً فى الفكرة وتقصيها لها إلى أبعد أغوارها ، الأمر الذى يتيح له أن يحقق فيها إنجازاً طيباً وحلاً على درجة عالية من التوفيق .

والمطلع على تراث الصوفية يمكن له أن يلاحظ أن حالة الترقى الوجداني والذهنى التى يمارسونها ، مقصود بها بالفعل تحقيق درجة من العمق فى طبيعة المعرفة التى يحصلون عليها من خلال الاخلاص لفكرتهم والتركيز فيها والتعمق بالقدر الذى يجعلهم هم والفكرة شيئاً واحداً (حنورة ، ١٩٧٢) . صحيح أنه توجد حالة من التذبذب المزاجي والمعرفي فى تيار الحوار الدائر فى داخل الفعل ، ولكن هذا التذبذب بوجاهته المتعاقبة يعبر هو الآخر عن حقيقة سيكولوجية معروفة وهى أن الحياة النفسية لا تمضى وفق خط مستقيم بل إن الأقرب إلى الصواب أنها تمضى فى خط متعرج ذى قمم وقيعان ، حالة نشاط وتوهج تعقبها حالة خمول وبرود ، وهذا بدوره يضاف من خصائصه على حركة وشكل ومضمون الحوار الداخلى . (سويف — ١٩٧٠ ، حنورة ١٩٧٣ ، ١٩٧٧ ، ١٩٧٧ ب) .

الحوار هدفه الاتزان النفسى :

على أن أهم ما يعنيننا في هذا المقام هو الإشارة إلى أن هدف الحوار الداخلى هو إعادة الاتزان إلى جانب من البناء النفسى للإنسان ، بمعنى تحقيق قدر من التكيف يحفظ على الانسان ممارسة حياته بأعلى درجة ممكنة من اليسر والسهولة، وإذا حدث ولم يتمكن الفرد من تحقيق التكيف المنشود ظلت حالة الصراع قائمة ، فيظل يحاور نفسه إلى أن يصل إلى شيء يرضيه أو يقنعه ... والرضا أو الاقتناع إنما يتحققان بتحقيق الهدف ، وقد ينحرف الحوار إلى مسالك جانبية وهنا قد يتحول الحوار من موضوع إلى موضوع ببطء أو بسرعة ، وفقا لتوارد الأفكار والاخلية ، والدكريات على ذهن الفرد ، وتبعاً لمستوى الصحة النفسية لديه ، فقد يكون مضطرباً أو مصاباً بمرض نفسى معين ، وهذا المرض يمكن أن يتحكم في شكل ومسار ومضمون الحوار الداخلى لديه .. صحيح أن هدف الشخص سويًا كان أو منحرفاً ، هو تحقيق حالة من التكيف بإزالة أسباب الصراع ، وتحقيق حالة الاتزان ، إلا أن الشكل والمضمون يتأثران بالبناء النفسى للفرد كما سبقت الإشارة ، وعلى ذلك فإن الهدف يختلف من فرد إلى فرد بدرجة أو بأخرى من درجات الاختلاف .

والأمر الذى يستحق النظر والبحث هو كيف يمكن للفرد أن يركز في موضوع معين ، ويواصل الحوار الداخلى فيه إلى أن يحقق الهدف الذى يريد الوصول إليه ، بدلاً من الانسياق وراء موضوعات متفرقة ، وعدم إنجاز أى منها ، وتركه إلى موضوع آخر وهكذا ؟

الواقع أن الاجابة على هذا التساؤل أكبر من أن يستوعبها الموضوع الحالى، ولكن من المعروف كما سبق القول أن طبيعة الحوار الداخلى تتحدد بعدد كبير من الامور ، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك الوعاء النفسى المسئول عن عملية

الحوار الداخلي ألا وهو الأساس النفسي الفعال **Psychic Functional Constitution** وهو حالة نفسية أقرب إلى أن يكون بناء ذا مستويات وأبعاد، وحين يبدأ الإنسان في معالجة فكرة معينة فإنها تبدأ كنواة تحاول أن تتلصص طريقاً داخل هذا البناء النفسي فتحدث فيه حركة ونشاط ، هذه الحركة ليست بجاءة إيجابية وفي اتجاه تنمية الفكرة ، بل قد لا تجد الفكرة طريقاً إلى البناء فتتوثر ، وقد تجد لها طريقاً فتتوثر وتزدهر وتتقدم ، وعلى المرء دائماً أن يختبر خصوبة فكرته على محك الأساس النفسي الفعال لديه فإذا لم يجد لها صدى في هذا البناء فيمكن له التخلي عنها ، وكثيرون لا يحاولون تلك المحاولة فنجدهم يحرون وراء فكرة خادعة أو يعتنقون فكرة مضللة ، ويحاولون أن يعمقوها ، ولكنهم لا يستطيعون نتيجة خلل فيها ، أو لعدم تقبل الأساس النفسي الفعال لها ، الأمر الذي يجعلها تذوى ، حيث لا مدد لها ولا سند ولا مبرر لاستمرار الحياة ..

وحيث يجد الشخص نفسه في حالة من الغربة النفسية سببها أن أفكاره لا تتلصص مع بنائه النفسي ، وهذه الغربة النفسية يمكن أن تنمو مع تكرار فشله في حوار الداخلي — بحيث يجد نفسه في النهاية معزولاً بالفشل ومحاصراً بالهلاوس — وإذا وصل المرء إلى تلك الدرجة من الإغتراب عن الذات أمكن أن يمتد به هذا الموقف النفسي إلى علاقاته مع الآخرين ، والإنسان في علاقاته بالآخرين يفيض عن نبع ذاته ويعبر عن مكنون نفسه ، فإذا كان ما بداخله خراباً ، كانت الامتدادات الطبيعية للخراب فقراً وعُرياً وتصلباً وجموداً .

الحوار والمرونة النفسية :

وربما كان سبب الفقر والجذب في الحوار الداخلي هو عدم توفر قدر ملائم من المرونة بجوانبها المختلفة ، ذهنية كانت أم وجدانية ، وبالتالي فإن قدرة المرء على أن يتحرر من التثبيلات السابقة تكون محدودة ، على حين أن الانفلات من

أسر الآلف وطغيان العادة هو من أهم العوامل المطلوبه لتحقيق هدف الحوار الداخلي ، وعلى نحو كامل . صحيح أن نواة معينة بدأت تتشكل ومن المرغوب فيه المضي بها إلى غاية ١٠ ، وهذا المضي هو ما يعرف بمواصلة الاتجاه والذي أمكن لنا ولغيرنا من الباحثين الكشف عن أنه أهم ما يميز عملية الابداع حيث يمكن للمرء أن يتبنى فكرة ويحملها في رأسه ويعالجها على مستويات مختلفة لفترات طويلة ومهما تغيرت الظروف ، ولا تنضج الفكرة إلا من خلال تلك المواصلة العابرة .

إذن فلدينا مرونة تمكّننا من تجاوز جهود الواقع والتخلي عن الانسكار الخاطئة والالتفاف حول العقبات ، ولدينا في نفس الوقت قدرة على المواصلة وحمل الفكرة إلى غايتها ، وكل ذلك يتم في حالة واحدة إذا كانت الفكرة تمثل نواة مخصصة وإذا أمكن وضعها في مكانها الملائم من الأساس النفسي الفعّال للفرد ، وإذا أمكن جعلها نشطة قادرة على تجاوز الصعوبات والتغلب على العقوبات . . .

ويشير بول جيوم في كتابه علم نفس الصور إلى أن الفكر الخلاق يتحقق بفضل التخلص من التشبيهات السابقة والسمو على معتاد الامور وهو ما وجدنا له تأثيراً لدى أرهيم في دراسته عن ييكاسو المصور حين كان يدرس عملية الابداع التي قام بها المصور بتصوير لوحته الشهيرة الجيريكا . (Arnheim, 1962)

إن حالة الحوار الداخلي عند هذا المصور كانت تشبه حركة البندول وهي حركة متأرجحة كان ييكاسو يحاور نفسه على الورق يرسم الاسكتش الكبير ويأخذ منه جزئيات يحاول أن يرسمها مرة أخرى مستقلة ، ثم يضعها ويرسمها مرة ومرة ومرة ، كل ذلك وذهنه مليء بالافكار ، إنه يحاول أن يتحرر من التشبيهات السابقة ولا يريد أن يكرر نفسه ، وكانت محاولاته المعددة لرسم نفس

الجزئية هي محاولة لتغير الموقف الثابت ، وحين يحاول المرء نفسه فإنه يحاول أن يسمو على حاله الثبات الموجوده بحيث يصير إلى حركة موازية لحركة الواقع المتدفق ، وبحيث لا تظل متجمدة عند موقف قديم ، يمكن باستمرار التجدد عنده أن يستحيل إلى شيء غير ذى حياة .

والحركة البندولية التي يشير إليها أرنيهم والتي أمكن الكشف عنها في عدد من الدراسات النفسية العربية (سويف ١٩٧٠ ، خوره ١٩٧٣ ، ١٩٧٧ أ ، ١٩٧٧ ب) تدل على أنها حقيقة أخرى للحوار الداخلي . لأنها تتيح للفرد أن يطل بحركته المستمرة على مساحة أكبر من الواقع بدلا من التوقف عند جزئية ثابتة مهما كانت لامعة فإنها على العموم جامدة .

وهذه الحركة البندولية والتي تأتي التوقف عند جهود الواقع ، هي التي تحاول الامتداد بحركتها إلى الخارج ، فنجدها وقد حققت قدرا من الصلابة الداخلية للفكرة وتسمى إلى الآخرين .

لقد أصبح لديها فكرة — أو رساله وهي تسعى إلى أن تنشر وتثبت هذه الفكرة في مساحة أكبر من المساحة النفسية الداخلية ، تلك المساحة الاجتماعية بين الفرد والآخرين .

الجاناب التعبيري في الحوار الداخلي :

أشرنا فيما سلف إلى تلك الحركة البندولية التي تميز سلوك المبدع وقد أمكن الكشف عن أن هذه الحركة تنتمي إلى سياق نفسى أعم منها تمضى على طريق متصل وإن كان الطريق مليئا بالثغرات والمطبات . والشخص حين يمضى بفكرته ، وقبل أن تصبح شيئا متحققا في الواقع الخارجى يشعر أنه يمضى على طريق مليء بالاشواك ، إنه كمن يمر بقره مخاض : التوتر يمسلا عليه كل جوانب نفسه ، هذا التوتر الناتج عن الاضطراب النفسى فيما يقرر د. مصطفى سويف في دراسته

عن عملية الابداع في الشعر ، لا يزول إلا ببلوغ الهدف الذى يسعى إليه الشاعر وهو الانتهاء من كتابة القصيدة الشعرية بل وتوصيلها إلى الآخرين . . . صحيح أن الشاعر وهو يعمل تتعرض حالته النفسية لمنخفضات ومرتفعات إنها تملو وتهبط ، ومزاجه ليس ذا حالة متجانسة ، ففيه الغموض وفيه الوضوح ، وهذا التباين في وجدان الشاعر ناتج عن أن أفكاره الداخلية لا تأتى بنفس الدرجة من الوضوح . . . بل إنها تجمىء في دفقات ، كل دفقة منها تكون فيما بينها مقطعا شعريا متكاملا ، فإذا انتهت شحنة التوتر انتهى المقطع الشعرى ، وبدأت وبدأت حاله جديدة من الغموض ، وقد يستمر هذا الغموض لفترة طويلة ، وقد ينزاح الغموض ليفسح طريقاً لشحنة أخرى من التوتر مصحوبة بدفقة شعرية جديدة ، وقد أسماها الباحث بالوثبات ، كل وثبة تليها حالة من الغموض مغلقة بقدر كبير من التوتر لدى الشاعر وفي دراسة الشعر أمكن الباحث الكشف عن طبيعة الاتساع الشعرى ، فقد أوضحت المسودات التى درسها الباحث أن الشاعر حين يصل إلى نهاية الوثبة الشعرية نجده قد توقف مضطراً ، وقد يحاول أن يتقدم ، ولكنه لا يستطيع ، فيبدأ يحاول أن يجتاز تلك المساحة المظلمة من تفكيره ، ولكنه عبثاً يحاول . . . وقد يحاول أن يعود إلى الخلف مرة أخرى لعله يستعين بالسياق السابق على إجتياز المساحة الغامضة من وجدانه وتفكيره ، فإذا تمكن من ذلك انطلق في نظم الشعر ، وما يأتية لا يزيد في حجمه عن الوثبة السابقة ، إذن العملية تخضع لايقاع ، وهذا الايقاع هو ما أطلقنا عليه لاسم الايقاع التوتري الذى تم الكشف عنه أيضاً في دراسة الخلق الفنى لدى الروائيين وكتاب المسرحية .

والايقاع التوتري هو ذلك القالب المزاجى الذى ينظم الحركة النفسية للإنسان خلال عملية التفكير أو خلال الحوار الدخلى . . . فليس الحوار مطلقاً من كل قيد ، مهما كان الموضوع الذى يدور حوله ذلك الحوار ، بمعنى أنك حين تبدأ تناقش نفسك في مسألة معينة ، فإن الحيز ذهنى الذى تشغله تلك المحاور أو

تلك المناقشة هو غالبا حين ثابت لدى كل شخص، وهو يمتضى في مقاطع، كل مقطع فيها له هو الآخر حين مساو لجزء المقاطع الأخرى تقريبا مع توفر درجة من الثبات النسبي لباقي الظروف المؤثرة يدل على ذلك ما ذكره أنهم عن تلك الحركة البندولية التي كانت تميز سلوك المصور الأسبان بيكاسو وهو يرسم لوحته الجيرنيكيا. وأغلب الظن أنه يميز سلوك بيكاسو في لوحاته الأخرى وهو نفس الأمر الذي كشف عن نفسه في دراسته الإبداع الفني لدى الشعراء، وكتاب الرواية والمسرحية، فقد ذكر لنا نجيب محفوظ مثلا أنه يعمل من خلال نظام ثابت ذى وحدات أقرب إلى الانتظام والتساوى، كذلك يقرر معظم الكتاب روائين، أو مسرحيين، أن حجم إنتاجهم لا يختلف كثيراً من جلساته الأخرى، كما أن التعب يحل بهم بعد فترات متقاربة من الجهد، وكل هذا يؤثر بالانعكاس على الوحدات الذهنية لسلوكهم سواء تشكلت تلك الوحدات في إنتاج برز إلى التحقيق في الخارج، أم كان مجرد حوار داخلي يتم داخل نفوسهم.

كيف يحدث ذلك ؟

ربما بحكم الإعتياد... أو بحكم الطاقة النفسية والبدنية لدى المبدع.

والإيقاع التوتري، يرتد إلى ذلك الجانب من السلوك الذى يطلق عليه مصطلح السلوك التعبيري، وهو القطب المقابل للسلوك الهادف. وإذا كان السلوك التعبيري يتعلق بشكل وأسلوب السلوك أو تلك الواحدات النفسية أو الحركية التي يحىء عليها السلوك من حيث الاتساع والسرعة والكثافة... الخ. إذا كان ذلك كذلك فإن السلوك الهادف يتعلق بمضمون السلوك وهدفه ومتعلقاته. ويرى كثير من الباحثين (الشيخ، ١٩٧١ ص ١ - ٩) أن هذين النوعين من السلوك يمكن التفرار إليهما باعتبارهما طرفين لحيط واحد هو خيط السلوك المتصل، حيث لا يمكن الفصل بين الوعاء وبين ما يحتويه هذا الوعاء.

الواقع أنه من التعسف الفصل بينهما فصلاً كاملاً ، حيث أن مضمون السلوك يتشكل في تلك الوحدات التعبيرية التي يميز بها الإنسان .

وحين ننظر إلى الحوار الداخلي فإننا يمكن أن نميز فيه وحدات ودورات ، ولكنها وحدات متعلقة أساساً بما حصله الإنسان وبما خبره في حياته ، ومستندة إلى أطر مرجعية أو إلى أطر مرجعية عقلية ووجدانية وجمالية وإجتماعية ، تضع حدوداً وقيوداً لحالة التماهى التي يمكن أن تمتد إليها الوحدات التعبيرية للسلوك بحيث يمكن لهذه الأطر (مثل الدين والقيم السياسية مثلاً) أن تكيف تفكير الفرد وحواره مع نفسه بخصوص رأى محدد ، وبالتالي فإن الوحدة السلوكية تطول أو تقصر ، أى أن الوحدات التعبيرية للسلوك على علاقه تفاعلية بمضمون السلوك نفسه .

وعلى ذلك فإنه لا بد من أن يوضع من الاعتبار أن الإيقاع التوتري المستول عن توجيه الوحدات الحوارية لا يكون مسئولاً تماماً عن كل مضمون هذه الوحدات ، فهذه ترتبط بأمور أخرى متعددة ، منها المكتسبات المعرفية واستثمار تلك المكتسبات ، والأسلوب الذي يتم به ذلك الاستثمار ، وما يتضمنه من عمليات متعددة ، وما يتبع به الإنسان من رؤية جمالية وأحكام تفضيلية وطاقة بدنية تساعد على تناول الأمور والتماهى في تناولها ، والمثابرة على أمر من الأمور بقدر من التركيز الذي يمهده في النهاية بالموضوع المطلوب لكي يتغلب على تلك المساحة الغامضة من تفكيره

إذن فالحوار الداخلي ليس مجرد استغراق في مناقشة الذات في أمر من الأمور ، في أى وقت وتحت ظل أى ظروف ، بل إنه مشروط بعدد من الشروط ، منها ماهو إجتماعى وماهو جمالى ، بالإضافة إلى المستوى النفسى الذى يتم تناول الأمر في كنفه ومعالجته في رحابه

— والنتيجة أن الحوار الداخلي يجرى في النهاية موسوما بالطبيعة الخاصة بالبناء النفس لصاحبه ، الأمر الذي يدعونا إلى البحث في حقيقة هذا البناء لكي يمكن لنا أن نضبط إيقاعنا على إيقاع غيرنا من البشر ، ولكن نتمكن من تجاوز ما قد ينشأ بيننا وبينهم من صراع أو تفاوت في العطاء أو التلق والاستقبال .

خاتمة

لقد بدأنا حديثنا هذا بعبارة أجراها شكسبير على لسان هاملت نككون أو لانكون تلك هي المشكلة، ورأينا كيف أن الحوار هو الأداة البشرية التي تتجاوز بالإنسان أرض الغموض إلى سماء الوضوح والمعرفة، ولو لم يتح لهذا البطل التراجيدي أن يدير في نفسه هذا الحديث لاستمر هائلا بجياه القصر ، ولكن الوهم أو الشبح حرك في نفسه الصراع : إن لديه فكرتين متناقضتين ، وعليه أن يخرج من هذا التناقض ، فبدأ يحاور نفسه ثم ما لبث أن خرج عن صمته أو عن حوار الداخلي ، وبدأ يفيض على من حوله بأفكاره وجوانحه ليس من أجل مدح بما لديه من معرفة بل لاستجلاء الحقيقة الغامضة . هذا الخروج كان ضروريا لأنه لو لم يتح له أن يخرج إلى الآخرين لدمر نفسه من خلال الضغط النفسي الهائل الذي كان يروح تحت أثقاله بما يواكبه من صراع حاد ...

وهذا الصراع يبحث عن متنفس ، فإذا افضى بذات نفسه عاد مره أخرى إلى الداخل يحاور نفسه مره ومرات ، وهكذا في دورات ذات إيقاع شبه منتظم

الحركة النفسية للحوار ، مرجعها أساسا ليس لحسب طبيعة ثابتة في شخصية الإنسان بل ومادُرَّب عليه الفرد وما استطاع أن يكتسبه من عادات ذهنية وحركية وما أمكن له أن يحققه من علم ، وما يتوقع أن يكون لدى الآخرين

من معرفة . . . لأنه يسبح في بحر الجى ، يحاول أن ينجو بنفسه من الغرق ، وأفكاره هى موج ذلك البحر المتلاطم . وقدرته على إدارة الافكار تنبع من طاقته أولا ومن المران الذى اكتسبه ثانيا والمبدعون هم أولئك الذين يتمكنون من خوض غمار ذلك البحر اللجى بشكل مثمر تكون تيجته ما يقدمونه إلينا من روائع الاعمال .

ولكن كما رأينا فإن الشخص العادى ، والمبدع أيضاً لا يكتفون بحوارهم الداخلى ، لأنهم يسعون خطوة إلى الامام لأنهم يحاولون أن يجدوا لدى الآخرين صدى لهذا التفكير .

(بعض المراجع)

- ١ — الشيخ ، عبد السلام (١٩٧١) الايقاع الشخصى والايقاع فى الشعر المفضل . ماجستير علم النفس ، جامعة القاهرة .
- ٢ — توشار ، ب . أ (١٩٧١) المسرح وقلق البشر ، ترجمة سامية أسعد ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة .
- ٣ — خنوره ، مصرى عبد الحميد (١٩٧٧) الخلق الفنى ، دار المعارف ، القاهرة .
- ٤ — خنوره ، مصرى عبد الحميد (١٩٧٧ ب) الاسس النفسية للإبداع الفنى فى المسرحية ، دكتوراه علم نفس جامعة القاهرة .
- ٥ — خنوره ، مصرى عبد الحميد (١٩٧٣) الاسس النفسية للإبداع الفنى فى الرواية ، ماجستير علم نفس ، جامعة القاهرة
- ٦ — خنوره ، مصرى عبد الحميد (١٩٧٢) الاندماج فى التصوف والابداع الفنى ، ، مجلة الجديد مجلدا ، العدد ٥ .
- ٧ — سويف ، مصطفى (١٩٧٠) الاسس النفسية للإبداع الفنى فى الشعر خاصة ، دار المعارف ، القاهرة .
- ٨ — سويف مصطفى (١٩٥٩) الاسس النفسية للتكامل الاجتماعى ، دار المعارف ، القاهرة .

- 9 — Arnheim, R. (1962) Picasso 'Guernica, The Genesis of a painting Faber & Faber, London.
- 10 — Barron, F (1968) Creativity and personal Freedom, Von Nestrand New York.
- 11 — Carroll, J. (1964) Language and Thought, prentice Hall, Englewood, Cligga New Jersey.
- 12 — Guilford, J. (1971) The Nature of Human 'Intelligence Mc Graw - Hill, London.
- 13 — Koffka, K (1936) Principles of Gestalt psychology, Harsourt Brace, New York.
- 14 — Richardson, A. (1969) Mental Imagery, Routledge & Kegan, London.
- 15 — McKellar, P. (1957) Imagination and thinking. Cohen & west (in Richardson, 1969. 125 — 126).

من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي

د . حسن حنفي

١ - مقدمة :

إن مدى خصب الفيلسوف هو مدى إنجابه لفلاسفة آخرين . فقد كان سقراط فيلسوفاً لأنه أنجب أفلاطون ، وكان أفلاطون فيلسوفاً لأنه أنجب أرسطو ، وكان ديكارت فيلسوفاً لأنه أنجب الديكارتيين ، وكان كانط فيلسوفاً لأنه أنجب الكانطيين ، وكان هيجل فيلسوفاً لأنه أنجب الهيجليين ، وكان هوسرل فيلسوفاً لأنه أنجب الهوسرليين . وإن فيلسوفنا الذي نقدم له هذه التحية اليوم بمناسبة بلوغه السبعين ربيعاً فيلسوف لأنه أنجب حتماً « الجوانيين » . ينجب البشر القانون الأبناء وينجب الفلاسفة الخالدون فلاسفة مثلهم . وكما يتوالد البشر يتوالد الفلاسفة .

ولا يهم في هذا التوالد أن يكون الأبناء من نوع الآباء ، فعظمة التوالد في توالد النقيض . إن عظمة أرسطو تأتي من مغارضته لنظرية المثل عند أفلاطون ، وعظمة سبينوزا تأتي من رفضه الأخلاق الموقته عند ديكارت وتطبيقه منهج الوضوح والتميز في الدين والسياسة^(١) وتمثل عظمة الفلاسفة بعد كانط في رفضهم الشيء في ذاته ومحاولتهم التعرف عليه . كما تتمثل عظمة ماركس وكيركجارد في قلبها المنهج الجدلي — رأساً على عقب وكشفه في الطبيعة وفي الوجود . وإن عظمة الهوسرليين تتمثل في إصدارهم أحكاماً على الوجود بعد أن وضعه أستاذهم بين

(١) أنظر ترجمتنا رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا ص .

قوسين . فالاستمرارية التاريخية وأنساب الفلاسفة ليست طويلة انسيابية وإلا كانت تبعية وتقليدا بل هي معارضة ومناقضة وقلب للأمر رأسا على عقب . وبالتالي يأخذ التاريخ حركته الطبيعية ، ويشق مسارة الجدلى ، ويصبح الأعلى والأدنى ، المثال والواقع ، واجهتان لشيء واحد . فقد جمع الفارابى بين أفلاطون الإلهى وأرسططا ليس الحكيم ، كما جمع كانط بين هيوم الحسى وديكارت العقلى ، كما وحد هيجل بين الواقع والمثال ، وكما وحد هوسرل بين الذات والموضوع ، وبين العقل والواقع . فلا عجب أن يخرج من بين الجوانيين ، من يقاب الجوانية رأسا على عقب باسم الجوانية ، وتطويرا لها ، ونقلها من مرحلة تاريخية ، مرحلة الآباء المؤسسين ، إلى مرحلة تاريخية أخرى ، مرحلة الأبناء المطورين . فالجوانية رسالة لعدة أجيال قادمة ، إن لم تكن المشروع الفلسفى لكل حضارة ، وهدف الانسانية البعيد ، ولكن يرجع الخلاف عليها إلى الفترة التاريخية التى تمر بها كل حضارة ، وإلى المسافة الطبيعية بين السلف والخلف . إن تطوير الخلف للسلف هو خير دليل على أصالة السلف ونفاذ بصيرتهم وعلى استمرار الخلف على نفس النوال دون تبعية أو تقليد ، فالسعى إلى الأصالة سمة للجوانية تحرك السلف والخلف على السواء^(٢) ، ولنا فى مصادر شرعنا خير دليل . فالكتاب والسنة والإجماع والقياس تشير كلها إلى دور الأجيال المتعاقبة ومساهمتها فى الفهم والنشريع ، وإلا وقف التشريع وتحجر عند أصول جامدة تجاوزها الواقع ثم فرض نفسه عليها أو لفظها وفرض تشريعاته الخاصة . فالاجتهاد فى الجوانية تأصيل لها من الجيل الثانى بعد أن أسسها رائدها الأول^(٣) .

(٢) الجوانية ص ٢٩٥ - ٢٩٦ .

(٣) كان من السهل على إيراد ذكريات شخصية عن الفيلسوف من صحبة له دامت أكثر من ربع قرن من الزمان . فقد تعرفت عليه فى عام ١٩٥٢ =

.

== في مؤلفاته أولا (الترجمة العربية للتأملات) أثناء إعدادى لاجتياز مسابقة الفلسفة للتوجيهية ثم مثولى أمامه ثانيا في الامتحان الشفوى وهو الشق الثانى من المسابقة ثم برويتى له في الحفل الذى أقامته مدرسة خليل أغا الثانوية تكريما للفائزين في المسابقة وتفضل الأستاذ بالحضور وتهنئته لي بحصولي على المرتبة الأولى في مسابقة الدولة . لم تفارقى ابتسامته وبشاشته ، وكنت أحسبه نظراً لإحمرار بشرته أنه أحد الفلاسفة الانجليز .

ثم تلبنت عليه عامى ١٩٥٥ / ١٩٥٦ وأنا في السنة الثالثة والسنة الرابعة بكلية الآداب جامعة القاهرة حيث استعمت لديكارت وكايط وفشتة ومحمد عبده ، ولأول مرة كنت أجلس بوجدان أن أسمع حديث القلب وأتمتع بالكريات الحية من الفيلسوف النابض . ولأول مرة أحسست بالرجفة الفلسفية ونشوة المستقبل وبدائيات حدوسى الفلسفية وأنا أستمع إلى إقبال في شهورى الأخيرة بالجامعة وكأننى كنت أسمع ضربات قلبى وأنصت إلى حديث نفسى ، وكان الحديث في الذاتية والخلق والابداع والجمال والأمة ونهضة المسلمين ونقد الغرب يجدد صداد في نفسى وكان أحدا كان ينتزع نمنى نفسى انتزاعاً . وكنت قد أهديت من قبل بحثى في الأخلاق ، وأنا في السنة الرابعة قسم إمتياز ، إلى كل من يتغير فيتحرك فينبطلق فيبدع شيئاً جديداً ، وقول أحد الأساتذة ، وهو المرحوم زكريا إبراهيم ، : هذا برجسون فعرفت أننى لإقبال وبرجسون . وما أن سمعت عن القصدية ، وتحليل الشعور حتى عرفت أن مصبى كان هوسرل في النهاية .

ثم استمرت مراسلاتى معه وأنا في فرنسا وحديثى عن علم الشعور الجديد الذى أضعه وحديثه لى عن مثالية العمل . وبدأت زيارتى له في صيف ١٩٦٠ ثم بعد رجوعى نهائيا من فرنسا في صيف ١٩٦٦ وبدأنا في تبادل المؤلفات ، ==

٢- من النظرية الاشراقية الى تحليل العقل :

لما كانت الجوانية رفضاً للنساق الفلسفية والمذاهب القطعية والأبنية الشائعة فإنها لم تضع إشكالاتها الفلسفية في بناء عقل محكم بل اكتفت باليوميات الجوانية والسوانح المطوية ، والمخاطرات الاشراقية ، والتجارب الروحية أو « رسالة الواردات » كما يقول الأستاذ الامام ، مما جعلها أقرب إلى الانطباعات اليومية والتأملات في حياة الفكر والشعور والمطالعات في حياة الرواد^(٤) ، فهي أقرب

== وحديثنا عن الاصلاح، ومصر ، والاسلام والغرب . وتمتعت أنا وبعض الأصدقاء بصحبته في ليل إلى ناسر فيها حتى الصباح ونحن نستمتع إلى ذكريات الأستاذ وهو يفيض علينا من روحه وجوانيته ، وكان حديث الحب والثورة ، وما زال الحديث مستمرا حتى الآن ، عن مأساة الجامعة ، وحرية الفكر ، ومستقبل مصر .

ولكنني شئت كتابة هذه الدراسة الجادة دون افاضة في الذكريات تطورا منى للجوانية ، ونقلها من مرحلة الذكريات إلى مرحلة العلم الدقيق ، وخير ذكرى هو ما تحول الى علم دقيق « فلاهوت الثورة » وهو ما عرفت به حتى الآن ان هو إلا تطوير « للجوانية » ، « أصول عقيدة وفلسفة ثورة » ، وانساب الحركة الإصلاحية ومحاولتي لتطورها على المستوى النظري تجد في الأستاذ حلقة الاتصال من الأفغانى إلى محمد عبده إلى مصطفى عبد الرازق إلى عثمان أمين ثم إلى ، دون ما غرأ أو إدعاء .

أطال الله في عمر الأستاذ ، وقوى الله تلاميذه المخلصين .

(٤) الباب الأول : بوادى الجوانية عندى . من القرية الجامعة ص ٢٩ —

٧٣ يوميات جوانية ص ٧٤ — ٩٧ سوانح مطلوبة ص ٩٨ — ١١٠ . ويقول الأستاذ في أول فقرة يقدم بها الجوانية : « الجوانية » ، إسم أطلقته منذ سنين على فلسفة إمتدنت إليها بعد إطالة النظر فى أمور النفس ، ومتابعة التأمل فى بطون الكتب ، مع مداومة التعرض لتجربة الوقائع والمعاناة لشئون الناس ، ص ٩ .

إلى السيرة الذاتية مثل إعرافات أوغسطين أو السيرة الذاتية لبردياثيف أولياسبرز أو الدفاع عن الذات للكاردينال نيومان . وذلك على خلاف برجسون ، وهو من رواد الجوانية ، وبرنشتنج ، وهو من رواد المثالية العقلية الذين يرفضان اعتبار السيرة الذاتية جزءا من الفلسفة لأنها أقرب إلى الحياة الخاصة منها إلى البناء العقلي أو الحدس الفلسفي الذي يتجاوز الأشخاص والعصور^(٥) .

ولهذا تبنت الجوانية قسمة الناس إلى عامة وخاصة بل قسمة الخاصة إلى خاصة وخاصة الخاصة وكأن هناك مجتمعات ثلاث تتفاوت فيما بينها في درجات الوعي . إن قبول هذه القسمة والاعتراف بها في الحقيقة إلغاء لتكوين مجتمع تتمثل فيه أعلى درجات الوعي ، وإقرار بوجود نوعين من الناس، قادة أذكاء وعامة من الأغبياء ، وضرورة الزعامة للصفوة وقيادتها للعالية . إن قسمة المجتمع إلى عامة وخاصة هي التدخل لأي نظام سياسي يقوم على الزعامة الفردية وطاعة المجموع ، وهو النظام الذي دافع عنه تراثنا القديم في مدنه الفاضلة . والحقيقة أن هذه القسمة الاجتماعية تقوم أولا على قسمة معرفية فالحقيقة لها وجهان : ظاهر وباطن، يدرك العامة الظاهر ولا يدرك الباطن إلا الخاصة، وبالتالي نازعت نفوسنا قوتين متعارضتين : قوة الحرف فوقعنا في الحرفية، وقوة الروح فوقعنا في التأويلات الباطنية ،

لذلك صعب على الجوانية التعبير عن مضمونها بعبارات تحليلية عقلية أو

(٥) يقول الأستاذ د. وأود أخيرا أن أنبه إلى أنه ليس يوجد للجوانية — من حيث هي فلسفة مفتوحة — تعريف أوحد بالمعنى المنطقي الدقيق للحد أو التعريف : الجوانية على الطريق دائما ولا تعرف الوقوف ولا تريد الانغلاق ، وهي محاولة للتعبير عن إيمانها العميق بضرورة المتناهيين ، وكرامة المعرفة ، وسلطان الأخلاق ، وهذه هي نفسها القيم الرفيعة التي كان كبار الفلاسفة في جميع العصور من أقوى دعائمها لدى الإنسانية الواعية . . . ، ص ٢٦ .

بعبارات تقريرية وضعية ، بل لجأت إلى العبارات الإنشائية والتعبيرات الأدبية التي تغيب عنها الدقة والإحكام . وما أسهل أن يتحول هذا الأسلوب الأدبي إلى أسلوب الوعظ والارشاد الذي هو أشبه بالغناء لتطهير النفس من متاعها اليومية دون أن يتجاوز حدود الانبساط والمصمصة على الشفتين وهز الرأس تقوى وورعا (٦) .

ولذلك ، أصبحت الجوانية أقرب إلى الرؤية الباطنية منها إلى الرؤية العقلية وأقرب إلى الحدس الصوفي منها إلى الحدس الفلسفي لذلك كان الغزالي من منظرها القدامى (٧) . فالجوانية كمنظرة في المعرفة تعتمد على الحدس الصوفي وعلى العين الباطنة وعلى الكشف الذاتي . ولكن ما الضامن لصدق حدسها ؟ وما المانع من اغراقها في العلم اللدني الذي لا مقياس لصحته إلا التجربة الشخصية ؟ ألم يكن هدم الغزالي للعلوم العقلية ، وهو ما نعانى منه حتى الآن ، مخدرا كافيا ومؤشرا على أهمية التحليل العقلي للوجدان الحسي ، إن تركيز الجوانية على عوالم الروح جعلها تغفل أهمية النظر العقلي الضامن الوحيد للموضوعية والشمول . صحيح أن الرؤية بعيني الرأس قد لا تتعدى الإدراك الحسي ، وأن رؤية الشعور قد تدرك الماهية ولكن رؤية الشعور ذاتها ممكنة برؤية العين ، فبين الشعور وموضوعه تبادل مزدوج ، من الموضوع إلى الشعور ، وهي رؤية العين ، ومن الشعور إلى الموضوع ، وهي رؤية الشعور (٨) .

(٦) وقد كثر الاعتماد على الشواهد التاريخية والقصص والروايات من أجل الوعظ والارشاد لدرجة تخصيص جزء خاص د لفتات جوانية في الأدب والحياة ، ص ١١٣ — ١٢٠ ومقال د ما قولكم دام فضلكم ص ٥٥ — ٥٦ (٧) يعقد الأستاذ جزءا خاصا عن د الجوانية في أخلاق الصوفية ، ص ٢٠٩ — ٢١٣ وآخر عن د الجوانية الأخلاقية عند الغزالي ، ص ٢١٤ — ٢١٦ وملحقا بنفس العنوان ص ٢٧٥ — ٢٩٢ .

(٨) ويقول الأستاذ في ذلك د إذا كان للرأس عينان فقلوب عيون ، ص ٧

وبالرغم من تأكيد الجوانية على أن الحدس والعقل متكاملان إلا أن الحدس هو الذى يؤدى وظيفة الإدراك ، فهو الكلى الشامل فى حين أن العقل يأتى فى الدرجة الثانية فهو الذى يجرى، ويُبَحِّض . فإذا ما أتى العقل أولاً بتحصيل المعارف فإنها لا تتحول إلى علم إلا بالحدس ، وبالتالي تظل الجوانية حدسية أكثر منها عقلية^(٩) .

لقد عُرف الشرق بإتجاهاته الباطنية ، وبمناهجه فى التأويل منذ الديانات الشرقية القديمة وفيلون وبولس وأوغسطين والتراث الهرمسي كله ، وقد أخذ علماءنا القدماء موقفاً نقدياً منه وعلى رأسهم الغزالي نفسه فى « فضائح الباطنية » ، فما الضامن ألا تقع الجوانية بتفرقتها بين العرض والجوهر، وبين الظاهر والباطن وبين المظهر والمخبر ، ألا تقع فى الإتجاهات الباطنية التى لحدود لها فى التفسير بالأعماق على مراتب متفاوتة ؟ ما الضامن ألا يكون الباطن المقبول هو دون كينحوت وأن يكون العرض المرفوض هو سنكوبانزا؟^(١٠) .

وهذا الحدس الذى تغيب فيه مقاييس الصدق يكون الدليل على وجود الله جوانياً خالصاً ، تجربة شخصية للنفحات الإلهية تؤدى إلى تفرجج السكر ، ورفع البلاء وسد الحاجة ، وكأن الله لا يعرف إلا فى ساعة الشدة ووقت الضر . وهى دليل نفعى خالص ، فالله يثبت كعلة غائبة للإنسان كما هو الحال عند فشته وهيجل وكانط وبرحسون . إن مناجاة الله وشكره على عونه أقرب إلى فلسفة السؤال

(٩) يتحدث الأستاذ عن عيون الروح عند أفلاطون ، والانتباه الذهني عند ديكرات والوعى الترنسندنتالى عند كانط والتعاطف عند برجسون ، وشهادة الوجدان عند شيلر ص ١٤ ، ص ٢٥ .

(١٠) يعتبر الأستاذ أن دون كيشوت يمثل الباطن وأن سنكوبانزا يمثل الظاهر فى حين أن الأول ضحية الوهم والثانى ضالع فى الحياة . ص ٤٢ .

التي تحدث عنها إقبال والتي ترفض أن تجعل علاقة الإنسان بالله علاقة الشحاذة^(١١) كما أن الاستماع إلى القرآن إما أن ينقل النفس إلى جنات النعيم ، كما تريد الجوانية ، أو يرسلها إلى ميدان القتال كما يريد ذلك جيلنا المحتمل^(١٢) فظالما ظلت الجوانية نفحات من السماء مستظل وجدانية صوفية اشراقية في حين أن جيلنا يضع نفسه بين العقل والواقع ، العقل منهجه والواقع موضوعه^(١٣) إن مخاطر التصوف في حياتنا لاتأني فقط من الطرق الصوفية ، لبس المرقعات الدمشقية منها والحرير ، والاعتناء بالظاهر دون الباطن فالتصوف كظهر هادم العقل ومسقط للارادة وتحقيق لسراب على أنه غاية^(١٤) وقد آن الاوان لجيلنا للالتقال من الغزالي لابن رشد ، ومن الذوق إلى النظر .

وقد نتج عن غياب التحليل العقلي الخالص وغياب المسائل التي تضعها الجوانية أن ظلت في تحليلاتها معتمدة على شواهد من النصوص الدينية وأقوال الآخرين والشواهد الشعرية والحوادث التاريخية وأقاصيص البطولة وأمثلة الفداء . بل إن كثيراً من تحليلاتها مجرد شرح للنصوص كما يفعل الشيخ أو الخطيب ، وقد نشأت الجوانية في بداياتها من تأمل في آيات القرآن وأحاديث الرسول^(١٥) . كما أن ضرب الأسئلة لتصوير الفكرة مستشهدا بالغزالي في الفرق بين المعرفة الجوانية والمعرفة البرانية مثل الحوض المحفور في الأرض إما أن تصب فيه الماء من الخارج أو أن يتفجر فيه الماء من الداخل لا يتعدى ضرب المثل والقياس مع الفارق ، وهو أسلوب خطابي شعري يتفق مع إحساسات الوجدان^(١٦) .

(١١) الجوانية ص ٧٩ ، ص ٨٧ .

(١٢) نفس المصدر ص ٨٨ .

(١٣) نفس المصدر ص ٩٦ .

(١٤) نفس المصدر ص ١١٣ .

(١٥) نفس المصدر ص ١٠ .

(١٦) نفس المصدر ص ١٢٦ .

٣ — من عالم الشعور إلى عالم الواقع :

إذا كانت نظرية المعرفة التي تضعها الجوانية هي نظرية إشراقية خالصة فإن نظرية الوجود التي تضعها الجوانية أيضا نظرية شعورية خالصة ، فتجعل مادة المعرفة حياة الشعور ومضمون الفكر ، وكأن الحياة الباطنية هي في نفس الوقت ذات وموضوع . وبالرغم من صدق هذا التحليل على مستوى المبدأ إلا أنه لا يطابق الواقع ، فمضمون الشعور ليس نفحة من السماء بل هو انعكاس لواقع معين بحياة الشعور وتفاعل به النفس ، ويتحدد في موقف . صحيح أن الجوانية هي بؤرة الشعور ، وهي نظرية في الإدراك ، وهي أساس النظر ، ومنهج العمل . ولكن هذه الجوانية محمولة على جسد ، وقائمة على واقع وفاعلة في لحظة تاريخية ، ومؤثرة في مجتمع ، وهذه العوامل كلها ليست برأية بقدر ما هي قوائم . فلا وجود للروح إلا في بدن ، ولا للثال إلا في واقع ، ولا لله إلا في عالم ، ولا للذات إلا في موضوع . ولا عجب أن كان الكوجيتو أو الانسان الطائر هو رمز الجوانية وأن الانية الخالصة هي حاملها . ان الجوانية بلا حوامل تكون أقرب إلى المفارقة منها إلى الحلول ، وإلى التقوى المائعة والوجود المش منها إلى التقوى المؤثرة والوجود الفاعل ، وإلى الطراوة والمزوجة منها إلى الصلابة والمقاومة .

إن كل الأمثلة الجوانية المذكورة لتدل بالنسبة لنا على أهمية المضمون الاجتماعي فعندما سأل سقراط الرجل البدين : كلني حتى أراك ، فإنه أراد معرفة الرجل ومحتواه وليس مجرد العقل الجواني بل ما يظهر في القول والعمل . والذي كان يهذر أمام معاوية ولم يشعر به معاوية متكلما يعني أن الكلام هو الذي يفيد والافادة مضمون الكلام . ومثال راكب السفينة الذي يخترمها لأنها في جزئه تشير إلى التضامن الاجتماعي ، وهو مضمون حي ، وموقف فضالي . وأبو حنيفة عندما مد رجله بعد أن كان قد ضمها احتراماً لرجل مهيب سأل سؤالا تافها دليل

على احترام العلم دون الجهل، والعلم مضمون . والذي يعود المريض وبيارك ملك الموت نقص في المعيار الاجتماعى وهو مضمون وسلوك . وسؤال همر عن معرفة شخص في رحلاته ومعاملاته دون عباداته ومهماته يشير إلى مضمون السلوك . وإجابة ليوناردو على سؤال : هل انتهى من اللوحة بأنه قد بدأها تدل على تواضع العلماء ورغبتهم في الوصول إلى السكّال وهو مضمون سلوك . والإجابة على الأمريكى الذى أراد نقل الأدب اليونانى شراء بأن ذلك يحتاج إلى ألفى عام تشير إلى المضمون الحضارى^(١٧) .

إن التركيز على الجوانب هو رد فعل على واقع تغلب عليه الصور والأشكال ، فالجوانب لحظة تاريخية ثانية تكشف عن غياب المضمون في اللحظة التاريخية الأولى . ولكن بعد هاتين اللحظتين ، تأتى لحظة أخرى ثالثة تجمع بين الصورة والمضمون ، وتوحد بين الداخل والخارج ، وتضم الجوانب والبرانية . وهذا يفسر لنا بالفعل ظهور الاسلام في لحظة تاريخية ثالثة بعد اللحظة الثانية المسيحية التى ظهرت بدورها بعد اللحظة الأولى وهى اليهودية فقد أعاد الإسلام الرق ، ووحد بين الداخل والخارج ، وبالتالي أحدث ثورة^(١٨) حياة الروح لا تتنافى مع حياة الجسد ، والحياة الروحية تتأصل جذورها في الحياة الدنيوية ، والأخلاق الاسلامية هى توجيه الحياة لمصلحة البشر . لقد أعطى كيركجارد الأولوية المطلقة للجوانب على البرانية فأحدث ثورة فردية رومانسية النزعة ، وجدانية الأساس

(١٧) نفس المصدر ص ٢٤٠ — ٢٤٢ .

(١٨) إن الحياة الروحية لا تتنافى الحياة الدنيوية ، وأن الأخلاقية الصحيحة فى الايديولوجية الإسلامية معناها تدبير الحياة المادية لمصلحة البشر وفقاً للأحكام والمبادئ السماوية . وبعبارة أخرى إن الأخلاقية العاملة تقتضى الرعى التام لما ينبغى أن يكون بين الجوانب والبرانى من صلة وطيدة . نفس المصدر ص ١٢٣ .

في حين أن هيجل عندما وحد بين الداخل والخارج أحدث ثورة وطنية وكشف
جدل التاريخ ومصائر الشعوب . لذلك كانت نظرة العقاد إلى تعاليم المسيح نظرة
جوانية لأنه غير محور الدين من القشور والأشكال إلى حياة الروح . كما أدرك
محمد عبده أن هذا الجدل التاريخي بين اليهودية والمسيحية والإسلام هو انتقال
من دين الظاهر والباطن . ومع ذلك يبدو أن الجوانية تعطى للإسلام تفسيراً
باطنياً أي تعود باللعنة الثالثة إلى اللحظة الثانية ، وترجع بالتاريخ إلى الوراء ،
بتغليب الصوفية على الفقه ، (١٩) .

٤ — من المثالية المجردة إلى الواقعية الملزمة :

لقد حاولت الجوانية أن تعطى لنفسها هيكلاً وبناءً ، ولكنها ظلت بلا
هيكل أو بناء بل مجرد صفات عامة تنقسم بها كل فلسفة مثالية وهي (٢٠) .

١ — تركية الوعي الإنساني ، وهي حياة الروح والفضيلة وممارسة الحرية .
وهنا تبدو الجوانية وكأنها نظرة خلقية إيدينية للعالم تدعو الناس إلى الطهارة
وإلى إذكاء القلب السليم كما هو الحال في المسيحية وكل دعوة إصلاحية تطهيرية
فردية . وما أسهل الدعوة إلى ذلك في كل العصور ولكن المهم كيفية تفسير
هذه الدعوة وأسباب ظهورها ومناهج تحقيقها .

٢ — المعرفة الجوانية ، فإذا كان الوعي هو نقطة البداية مثل الكوجيتو
الديكارتي فإن هذا الوعي يقوم بوظيفة المعرفة عن طريق التعاطف العقلي ،

(١٩) الجوانية في نظر العقاد إلى تعاليم المسيح ص ٣١٠ — ٣١٥ وأيضاً

Light8,p.136—7

(٢٠) ملامح الفلسفة الجوانية ص ١٢١ — ١٤٥

(٢١) نفس المصدر ص ١٢٥ .

وهو مفهوم برجسون في تعريف الحدس ، نورمنبتق بعد طول صعبة (٢١) .
فالجوانية إذن نظرية حدسية في المعرفة التي لا تحتاج إلى استدلال . بل إن
الحدس فيها أقرب إلى الحدس الصوفي منه إلى الحدس الفلسفي .

٣ — ميتافيزيقا الرؤية الراحية ، وهي سمة لا تنفصل عن السابقة إلا في
تركيزها على الحدس الصوفي أو الفنى كما هو الحال عند برجسون الذى يشير إليه
رائد الجوانية صراحة وينسب إليه ولكن الاعتماد الأكبر على الغزالي والرؤية
الصوفية (٢٢) بالرغم من غياب نظرية الصدق للتحقق من هذه الرؤية وبالرغم
من غياب تحليل لمضمون الرؤية لمعرفة رؤية ما .

٤ — مجاوزة المظهر ، وتقلنا هذه السمة من نظرية المعرفة إلى نظرية
الوجود فالرؤية الراحية تتجاوز المظهر وتدرك بواطن الأمور ، ولكن الباطن
في كل اتجاه جواني له مراتب عدة وتتفاوت أعماقه إلى ما لا نهاية ومن هنا أصبحت
الجوانية نظرية باطنية تقوم على قسمة مراتب الوجود ، وبالتالي يقضى تماما
على وحدة الوجود وصحته وصلابته .

٥ — قوة الروح ، وتركز هذه السمة على الأخلاق الجوانية التي تعتبر
الجهاد الأكبر هو جهاد النفس في مقابل الجهاد الأصغر وهو طرد العدو ، بالرغم
من ضعف الحديث المثير إلى ذلك وبالرغم من نقد حركات الإصلاحية الدينية
له . تبدو الجوانية هنا أسيرة التعارض التقليدي بين الروح والمادة في حين أن
أزمتنا الحالية تتمثل في خواء الروح وضياع الحياة المادية وعدم قدرتنا على
التعامل مع المادة ، فهمما وتفسيراً وتوجيهاً . والذى يعطى الروح قوتها هو
مضمونها ، والروح لا تعيش من ذاتها بل من مضمون خارجي هو المعاش
وحياة الناس .

(٢٢) نفس المصدر ص ١٢٩

٧ — 'غرابة الإنسان — وهى سمة أخلاقية أيضا تشير إلى أن الإنسان يعيش فى هذا العالم وليس منه وأن مصيره خارج العالم ، أتى غربياً ريمود غربياً ، وأن الإنسان فى هذه الدنيا ما هو إلا عابر سبيل وهى الغربة لا مفر منها ولا مخرج و انتهت إلى العبث المطلق كرد فعل على التفاؤل المطلق فى النظرة الدينية فى حين أن غربة الإنسان هى مقدمة ثورته على الواقع حتى يعيد التألف معه وحتى ينتمى إليه .

٨ — المثالية وخصومها . تبدو الجوانية هنا زد فعل على الهجوم على المثالية فى العصر الحديث فى الغرب الذى مثلته الاتجاهات العدمية والشككية . والحقيقة أنه فى مجتمعاتنا هذا لا تمثل هذه الاتجاهات أية خطورة لأننا ما زلنا نقبع فى القطعية وليدة التقليد ، بل إن فى الدعوة إليها ما يخفف من شدة التقليد وسيطرة القطعية .

٩ — مثالية العمل ، وهى السمة التى تحاول فيها الجوانية التأكيد على جانبها العملى وأنها ليست مثالية خالصة ، وأن المثالية هى فى نفس الوقت نظرية وعملية ، عقل وقيمة . ولكن ما زال السؤال قائماً : ومن الذى سيربط الجرس فى رقبة القط ، من الذى سيحقق هذه المثالية العملية ، الصفوة ، الشعب ، الحزب المؤسسات أم النحول الروحى metanoia الذى يبدو هو المرجح ، فإذا كان رائد الجوانية قد قام بتأصيلها ، فإن مهمة جيلنا هى تحقيقها .

هذه السمات العامة للجوانية تظهر فى نشاطات الروح المختلفة ، فى اللغة والآداب والدين ، والأخلاق ، والسياسة ، والحضارة أو التاريخ . مرة فى سمات عامة للجوانية فى اللغة وفى الآداب أو فى حركات الإصلاح فى الدين ، أو فى الأخلاق الجوانية . أو فى السياسة الجوانية أو عندما تبدو الجوانية على أنها مشروع الإنسانية كلها .

٥ — من اللغة والفكر إلى التعبير والتغيير :

إن الجوانية في اللغة ليست حقيقة مستقلة بذاتها إنما هي مقدمة للانطلاق إلى حرية التعبير. فإذا كانت الجوانية قد ركزت على صدارة المعنى وأولوية الفكر فإن جيلنا يركز على صدارة التعبير وأولوية الواقع فالكلمة ليست حاملاً للمعنى بل هي لإحداث ثورة ، والمعنى الجواني الذي يدل اللفظ عليه إنما هو وسيلة لحركة في الواقع يقوم بها الإنسان ، إن أولوية الفكر على الوجود كما توحى به اللغة العربية عندما يقرأ الإنسان ليفهم وعندما يكون الإنسان فاهماً قبل أن يستطيع القراءة يقابله أولوية الوجود على الفكر كما يبدو في المعنى الاشتقاقي للفظ وربط المعنى بالواقع الحسي . فإثبات مثالية اللغة العربية لاتكون على حساب واقعيتها ونشأتها في العالم الحسي^(٢٣) — والمعنى الاشتقاقي هو أصل المعنى العرفي ، وكلاهما مصدر المعنى الاصطلاحي في الشريعة .

وتبدو أهمية التحليل اللغوي في أن اللغة أول مظهر تبدو فيه الجوانية^(٢٤) . بل إن الجوانية تتحدد معالمها أولاً بتحديد خصائص مميزة للغة العربية ، وكأن الجوانية هي أساساً فلسفة في اللغة كما نشأت البنائية أيضاً من علم اللغة . وهذه الخصائص هي :

١ — المثالية الأصيلة التي تبدو في عدم ظهور فعل الكينونة كرباط بين الموضوع والمحمول أو بين المبتدأ والخبر ، والحقيقة أن افتراض الوجود مسبقاً دون حاجة إلى إثباته لا يشير إلى مثالية أصيلة بقدر ما يشير إلى واقعية بديهية وهي أنه لا يمكن الحديث عن شيء إلا إذا كان موجوداً ، وأن الحديث

(٢٣) الجوانية ، ص ٧٦ .

(٢٤) الباب الثالث : الجوانية في فلسفة اللغة العربية ص ١٤٩ — ١٨٤

أنظر أيضاً فلسفة اللغة العربية ، المكتبة الثقافية ١٩٦٥ .

عن اللاموجود هو حديث غير ذى موضوع . فاللغة العربية تحيل إلى الوجود أو كما يقول هيدجر « اللغة منزل الوجود » .

٢ — الحضور الجوانى الذى يبدو فى عدم تكرار الضمير ، وهى سمة فى كل اللغات السامية نظرا لعدم حاجتها إلى حرف إضافة لربط المضاف بالمضاف إليه ، أو إلى ضمير قبل الفعل ، فالإضافة واقعة حسية لا تحتاج إلى تأكيد ذهنى ، والفعل عمل حسى لا يحتاج إلى إبراز الفاعل ، نظر لبداية أن لكل فعل فاعل . فالحضور الجوانى هو فى الحقيقة حضور وجودى فى العالم الخارجى أى حضور برانى .

٣ — الصدارة للمعنى الذى يبدو فى إخراج اللفظ من معناه الحسى إلى المعنى الاصطلاحي ، وهذه الصدارة لا تعنى اتجاهها مثاليا فى اللغة بل تعنى ارتباط المعنى الاصطلاحي بالارض على ما عرف الاصوليون فى المعنى الاشتقاقى ، والاشتقاق يعنى أن كل معانى اللفظ إنما ترتكز على معنى أولى هو المعنى الحسى .

٤ — الإعراب مطلق العقل الذى يشير إلى ضرورة الفكر أولا حتى يمكن وضع حركات الرفع والنصب والجر ، والحقيقة أن هذه الخاصية ترجع إلى موسيقى اللغة كما ترجع أيضاً إلى تطابق الفكر والوجود وتمائل العقل والواقع .

٥ — ظلال وألوان وهى المترادفات التى يشير كل منها إلى طرف من المعنى وهذه الخصيصة لا تثبت المثالية بقدر ما تثبت الواقعية ومحاولة احتواء الشيء من كل جوانبه ، وملاحقة المعنى للشيء .

٦ — نحو الابهام والتركيز والتعبير مثل وجود لام واحدة لاكثر من استعمال وهذه الخاصية تثبت قدر الالفاظ على الشيء وعدم الخروج على الواقع ، والعيش فى عالم الأشياء .

٧ — الحركة والقوة وهما الأثر النفسى الذى يحدثه الكلام وما يبدو فى بداية أسماء الاعلام بالمتحرك لا بالساكن ، وهذان العنصران يشيران إلى اتجاه الفكر نحو الفعل والتأثير .

ومن ثم لا يمكن أن يقول إن منطق التفكير في اللسان العربي منطق صاعد أعنى أنه يسير دائماً من الأدنى إلى الأعلى ومن البراني إلى الجواني بل يمكن أن يقال العكس تماماً أي منطقاً نازلاً من الأعلى إلى الأدنى أو من الجواني إلى البراني . وكان الجوانية تؤثر البأويل على التزويل والتذوق على التعبير (٢٥) .

ولا يدل استعمال لفظ الجواني في اللغة العربية في الحديث ومفاهيم اللغة والسير والكييمياء والتصوف وعند ابن النديم وابن رشد وابن خلدون والظواهرى أنه مقولة أساسية في تراثنا فالعقل والواقع والوجود أيضاً مفاهيم شائعة في التراث ولا تقل شرعية عن الجوانية .

إن إعطاء الصدارة للفكر على اللغة حكم مسبق أشبه بنظرية التوقيف في نشأة اللغة من حيث أن اللغة العربية تمتاز على غيرها بنشأتها الطبيعية من الواقع الحسى (٢٦) . وإن تمييز الفارابى بين المنطق والقول في كلمة Logos اليونانية لا يمتزج الخلط بين المعنيين بقدر ما يعين الوحدة بينهما . إن تركيز الجوانية على صدارة الفكر على اللغة أى على مرحلة ما قبل الحل قلل من شأن التعبير من أجل التغيير ، وتوجيه الفكر للواقع وتثريه له من خلال النطق (٢٧) .

(٢٥) نفس المصدر حتى ١٦٤

(٢٦) تقدم بالمرتبة أو الحقيقة كما يقول فلاسفة الاسلام لا تقدم الزمان أو الوجود في الأعيان باصطلاح علماء الكلام . في اللغة والفكر ، ص ٣٣ معهد الدراسات العربية ١٩٦٧ .

(٢٧) يتضح ذلك في تخصيص مشاكل التعبير ثلاث محاضرات من اثني عشرة محاضرة . اللغة والفكر . المحاضرة الخامسة والعاشر والحادية عشر .

إن التركيز على منهج الفهم لا الحفظ وعلى الوقف لا على التقليد، وعلى التجديد لا على الزيد أثر من آثار صدارة الفكر على اللغة ، وبالتالي تحولت مثالية اللغة إلى منهج في التربية مازالت معاهدنا وجامعاتنا قاصرة عن ادراكه وتمثله . وقد آن الأوان بعد التركيز على المنهج أن يركز جيلنا على الموضوع : فهم ماذا؟ وموقف محاذ؟

وصحيح أيضاً أن العلم ليس مرهونا بمحو الأمية ، فكثير من العلماء أميون، وكثير من الأميين علماء ، وصحيح أيضاً أن تراثنا بل وديننا أسس الوعي الفردي دون محو مسبق للأمية ولكن مهمة جيلنا هي في إيقاظ الوعي الاجتماعي الذي يقتضى محو الأمية لكتابة العبود والمواثيق ، وكان تعليم اللغة يساوى فك الأسر فهو الأمية يعادل حرية الإنسان (٢٨) .

إن اللغة العربية مرتبطة حقيقة بالقومية العربية وبالتراث القومي، بالتالي فإنها ترفض اللسان المستعجن ، والاعتزاز باللغة العربية تأكيد القومية العربية وتثيبت للدين، فالوعي الفردي يؤدي بالضرورة إلى الوعي الاجتماعي، وصدارة الفكر على اللغة — حتى ولو سلمنا بها — إنما تهدف في النهاية إلى التعبير عن الفكر وتأكيد الذات وتحقيق الوحدة القومية .

وتبدو الجوانبية في الأدب في سمات عامة أيضاً مشابهة لخصائص اللغة العربية وأبرز هذه السمات هي : (٢٩) .

١ — الايمان بالروح ، وهي الروح المستقلة عن المادة أو الانسان الطائر الذي هو فكر محض ووعي خالص ، الذي لا جسده له ولا واقع من تحته . في

(٢٨) أنظر إهداء إلى أمي ... الجوانبية ص ٥

(٢٩) الجوانبية في أدب العقاد ، ص ٢٩٣ — ٣٠٩ .

حين أن الروح على هذا النحو تصور متطهر كثيرا ما يؤدي إلى الانبعاث والصورية والانعزال والرهبانية أو إلى النفاق والتعمية والتغطية والتستر على الحياة المادية كما هو الحال في كل ظاهري النفاق الديني. إن مهمة جيلنا هي العثور على صلة الروح بالمادة وليس في فصل الروح عن المادة ، فأساتنا ليست في روحنا ، فروحنا والحمد لله عامرة ولكن مأساتنا في ضنك العيش .

٢ — السعى إلى الاصاله، ضد التقليد والتبعية ، والتصاقا بالجذور . ولكن إلى أين تمتد هذه الاصاله ، فالتأصيل يحتاج إلى جذور وتربة ، ومن ثم كانت الاصاله في الارتباط بالأرض والامتداد في التاريخ ولا تكفي الاصاله الرجوع إلى الروح فالروح نفسها تأصيل للوجود الانساني .

٣ — الادب محاولة للفهم بتجربة شاملة وهنا يكون الادب مادة للادراك الحسني — ولكن الأقرب إلى الفهم الشامل هو العقل ، والتجربة الشاملة تفهم الادب والدين والفكر .

٤ — الادب والحياة ، فالادب تعبير عن الحياة ، ولكن الحياة هنا أيضا هي الحياة التي تضم الفرد والجماعة ، وما الفرد إلا معبراً عن الجماعة ، وما حياته إلا حياتها ، وما خلوده إلا في خلودها .

٥ — التعبير الجميل عن الشعور الصادق ، ومع ذلك فالادب ليس تعبيراً فقط بل إيصالاً ، والشعور الصادق لا يعني فقط الصدق مع النفس بل أيضاً الصدق في تصوير الواقع .

٦ — الشعر والفلسفة ، فيبينها صلة وثيقة ولكن النشاط الروحي السكامل هو الذي يجمع بين الشعر والفلسفة والعلم ، فالشعر وسيلة التعبير والفلسفة مضمون التعبير والعلم تصديق للفلسفة وتحقيق لها في الواقع .

٧ — الجوانية في القصة ، وذلك يبدو في الحوار الداخلي بين الشخصيات

ولسكن الجدل النفسى ما هو إلا تعبير عن جدل إجتماعى ومواقف صراع تمثلها الشخصيات المختلفة .

٨ — أدب النفس ، وكأن الأدب فى النهاية هو تهذيب الاخلاق وتصفية النفس . فإذا ما كان للأدب رسالة فلماذا قُطِرَها على تطهير الروح وتهذيب النفس دون التغيير الاجتماعى والمساهمة فى التعبير عن الأمانى القومية ونوعية الجماهير بها ؟

إن الجوانية فى اللغة والأدب تتحول فى جيلنا إلى برائية فى الاجتماع وفى السياسة (٣٠) .

٦ — من الإصلاح إلى النهضة :

لقد ارتبط رائد الجوانية بحركات الإصلاح الدينية الأخيرة وعلى رأسها الأستاذ الامام منذ طفولته المبكرة بحفظه جزء عم مع تفسير الأستاذ الإمام (٣١) وتوالت مؤلفاته عن الأستاذ الامام ، ولا يوجد مؤلف آخر إلا وفيه إشارة للإستاذ الامام (٣٢) مستشهدا بأقواله ، ومطالبيا بطبعة كاملة لمؤلفاته لا تقل عن طبعات المؤلفات الكاملة للفلاسفة الغربيين (٣٣) . وبالرغم مما أدته الحركات الإصلاحية من خدمات جليلة لعصرنا من إيقاظ لوعى الجماهير عند الأفغانى ، إلى التربية الدينية وإصلاح مناهج التعليم واللغة العربية عند محمد عبده إلى اكتشاف الأمة الإسلامية والدعوة إلى التربية الإسلامية والدعوة إلى الاجتهاد

(٣٠) أنظر أيضا : نظرات فى فكر العقاد ، المكتبة الثقافية ١٩٦٥ .

(٣١)

(٣٢) نذكر منها (١) رسالته للدكتوراه Moho MM ad Abbu, Essai

Sur Les Idées Philosophiques et religieuses, Imprimerie Misr Le Cairo, 1944 .

(٢) محمد عبده ، سلسلة أعلام الاسلام ، دار الكتب العربية ١٩٤٤ . =

ورفض تقليد الغرب عند إقبال إلى تنذ اللامبالاة ورفض صور الاستبعاد عند الكواكب إلا أن الإصلاح الديني ظلّ لسيياً أقرب إلى القديم منه إلى الجديد وما زال جزئياً يتعلق ببعض أشكال العبادات دون أن يكون كلياً شاملاً يتعرض للأسس النظرية التي يقوم عليها تراثنا الديني نفسه ، وما زال يحدث في العالم الداخلي من أجل إذكاء الوعي وبناء الفرد دون أن يحدث في العالم الخارجي وتغيير النظم الاجتماعية أى أنه ما زال إصلاحاً في الأذهان دون أن يكون تغييراً في الأعيان . إن مهمتنا تطوير الإصلاح إلى نهضة شاملة ، ودفع الإصلاح الجزئي إلى نهضة كلية وتجاوز حدود الإصلاح التي تتمثل في الاغراق في التصوف والتجربة الصوفية كما هو الحال عند إقبال ومحمد عبده ، وكيف تقوم نهضة على أسس لاعقلانية ونحن نعانى من سيطرة الأسطورة والخرافة في حياتنا ؟ لقد ظل الإصلاح في جملته أشعرياً ولو أن محمد عبده حاول أن يكون نصف معتزلي . فقد كان أشعرياً في التوحيد معتزلياً في العدل . وكيف تقوم نهضة على أسس أشعرية أى على التشبيه في الذات والتشخيص فيها وعلى إنكار العدل وقانون الاستحقاق والغائية والصالح والاصلاح والحسن والقبح العقليان والعقل كأساس للنقل . لقد

(٣ =) رائد الفكر المصري ، مكتبة الإنجلو المصرية ، ١٩٥٥ .

4) Lights on Cortemporary Moslem philosophy, The Rennaianance Bookshop, 1928 .

٥) رواد الوعي الإنساني في الشرق الاسلامي ، المكتبة الثقافية ١٩٦١ .

٦) دروس للشباب في سيرة الأستاذ الامام ، دراسات في الاسلام ،

القاهرة ١٩٦٤ .

7) Rennaissance ir Egypt, M Bbluh and his School, in History of Muslim Philosophy, by M. M. Sharrif, Vol II, Wiesbaden .

(٣٣) مثل طبعة آدم وتازرى لمؤلفات ديكارت ، الجوانية ص ٩٨ .

اقترب محمد عبده من بعض المبادئ الاعترافية فيما يتعلق بالحسن والقيح العقليين ولكنه ظل في جملته أشعريا متزاجا مع التصوف وهو النمط الديني القديم الذي ساد في حياتنا منذ الغزالي أحد — رواد الجوانية الأوائل . ما زال الاصلاح يتصور الدين بمعناه التقليدي ويتعامل معه بأسلوب الدفاع ويدعو الى الرجوع اليه دون أن يحوله الى أيديولوجية والى نظام للعالم والى تحليل علمي والى حركة جماهيرية . وهذا ما سبب بعض الاضطراب في سلوك المعلمين واتجاهاتهم السياسية فقد عارض محمد عبده الثورة العرابية قبل أن ينضم اليها ثانيا ويتصل من السياسة ثالثا ، كما انضم الى المحفل الماسوني الانجليزي كوكب الشرق مع ثلاثائة من جنود البلاد ، ومنه نشأ الحزب الوطني كما أنه هو الذي رفع شعاره انما ينهض بالشرق مستبد عادل ، وقد أتاني المستبد دون العادل وكان العدل لا يأتي إلا على أيدي السيفاء (٣٤) .

لقد آن الاوان لجيلنا أن ينتقل من الاصلاح الى النهضة حتى يمكن للأجيال اللاحقة الانتقال من النهضة الى العقلانية الشاملة ثم من العقلانية الشاملة الى الثورة الاجتماعية . ولا يعني ذلك تتبع نفس المسار الذي أخذته الحضارة الاوربية من الاصلاح الديني في القرن الخامس عشر الى النهضة في السادس عشر ، الى العقلانية في السابع عشر الى الثورة الاجتماعية في الثامن عشر الى الانقلاب الصناعي في التاسع عشر الى التكنولوجيا في القرن العشرين بل يعني أن تركيز الجوانية على الاصلاح الديني يمثل إحدى مراحل تطورها التاريخي التي تنبئها مراحل أخرى تكون مهمة الاجيال القادمة الانتقال إليها . مهمة جيلنا هي الانتقال من محمد عبده الى الاقفاي ومن فائدي الى جيفارا ومن كونفوشيوس الى

(٣٤) أذكر ونحن طلابا بعد احساسنا بأن الاستاذ يرجع كل شيء الى محمد عبده أنني كتبت له مرة على السبورة قبل أن يدخله أحب محمد عبده ولكن حبي للاسلام أعظم .

ماوتسى تونج وهناك حلقة مستمرة من محمد عبده إلى مصطفى عبد الرزاق إلى عثمان أمين إلى جيلنا (٢٥) .

إن بإمكان الجوانية إحداث هذا الانتقال على المستوى العملي وذلك بنقدتها كل المصادر والأشكال في الممارسة الدينية ودعوتها إلى السلوك الإجماعى فالجوانية بإمكانها نقل الدين من العبادات إلى المعاملات ستارا وتغطية على أعمال السرقة والنهب والاستغلال والاحتكار والاضرار بالغير . فالدين إحساس بالمسؤولية ليس فقط تجاه الأبناء بل تجاه المجتمع ككل ، فشرط الإيمان حسن معاملة الآخرين وعدم الاضرار بمصالحهم واحترام الجار والتودد للناس (٢٦) . والعمل الصالح هو أسمى عبادة وليس هز الرؤوس وتمتمة الشفتين والقيام

(٢٥) أهدى رائد الجوانية خمسة من مؤلفاته إلى مصطفى عبد الرزاق . فأحصاء العلوم إلى روح الأستاذ الأكبر الفيلسوف الكامل المنفور له الشيخ مصطفى عبد الرزاق ورسالته للدكتوراة بالفرنسية إلى أستاذ الجيل الشيخ مصطفى عبد الرزاق باشا العالم والمترجم والشارح لمحمد عبده . ورائد الفكر المصرى إلى روح أستاذى الفيلسوف الكامل الشيخ مصطفى عبد الرزاق صاحب الفضل الأول في ظهور هذا الكتاب عن الأستاذ الإمام . وأضواء على الفلسفة الإسلامية المعاصرة إلى الذكرى الخالدة للأستاذ الذى أحببناه وقدّرناه مصطفى عبد الرزاق أهدى هذه المحاولات بكل تواضع وحياء . مع فصل (السابع) عن حكمة مصطفى عبد الرزاق (ص ١١١ - ١٣٠) ، وشيلر مهدى إلى روح أستاذى الفيلسوفين الراحلين مصطفى عبد الرزاق ولأميل برييه .

(٢٦) يكثر رائد الجوانية من الأمثلة التى توحى بذلك مثل : لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه ، من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره ، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه ، رأس العقل بعد الإيمان بالله التودد للناس (ص ١٩٩) .

بالحرركات ، والعمل الصالح هو الذى يعود على الإنسان بالخير^(٣٧) . إن الله لا ينال القرايين بل ينال الإنسان الفضل والنقوى. وأسمى عبادة هى الثورة ضد الطغيان وكلمة حق عند سلطان جائر فالطاغى قد تكبر والله هو الأكبر^(٣٨) .

إذا كان مآرمى إليه الجوانية فى النهاية هو التأكيد على أن الدين هو البعد الجوانى للإنسان ، فإن الدين قد تم تفسيره على نحو مثالى وذلك لأن المثالية دعامة كل ثورة واعية^(٣٩) . ولكن إذا ظل الدين كذلك فإن يكون اغترابا مالم يتخارج ويتحول إلى واقع إجتماعى وتفجير طاقاته دون تسكينها أو تبخيرها أو تعويضها. إن مهمة جيلنا القضاء على هذا الاغتراب ، وإذا كان الانسان مشغولا بالاعتقاد فى الجوانية فإنه يكون أيضاً مشغولاً بالتغيير فى تطوير الجوانية ، وإذا كان جوهر الدين هو الايمان بالله وبالغيب فى الجوانية فإنه لدى جيلنا ايمان بالشعب وبالمصالح العامة . وإذا كانت المثالية الجوانية دعامة كل ثورة واعية واصلاح

(٣٧) كم من صائم مفطر ، وكم من مفطر صائم ، رب صائم ليس له من صومه إلا الجوع والعطش (ص ١٦٣) د لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله النقوى منكهم ، فمن كان يكفيه علق بغيره واصلاح طعامه ، من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة إلى ان يدع طعامه وشرابه (ص ١١٩) ، أمن الانصاف لهذا الدين أن يستغل شهر رمضان ، شهر البر والإحسان لتعطيل مصالح العباد (ص ٧٨) ، من يهرب من مسئولية نحو أبنائه لاتنفعه صلاة ولا صوم ولا زكاة ولا حج (ص ٧٥) ، أعظم .

(٣٨) أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر (ص ١٩٦) عدل ساعة خير من عبادة سنة (ص ١٤ ص ١٩٦) ، إن فضيلة العالم أعظم عند الله أجراً من الثور ينحره الظالم قربانا وزلفى (ص ١٢) .

(٣٩) الجوانية ص ٢٥٣ — ٢٦٣ .

مستفيد وكان شعارها « الامر المعروف والنهي عن المفكر » ، فإن مهمة جيلنا تحقيق هذا الشعار .

٧ — من الاخلاق الفردية إلى الاخلاق الاجتماعية :

إن الجوانية أساساً نظرة خلقية للعالم كما أى المثالية هى تعبير عن هذه النظرة الخلقية على مستوى المعرفة . وقد يكون علم الاخلاق هو أساس المعرفة والوجود على السواء . ولكن الاشكال هل القيم ترجع إلى المعرفة أو إلى الوجود ؟ ولما كانت الجوانية نظرة مثالية للعالم فإن القيم فيها ظلت معرفية يضعها العقل الخالص وليست وجودية تتأسس في الوجود العام أو الانساني .

تبدأ الاخلاق الجوانية بالدفاع عن الاخلاق الاسلامية ودفع الشبهة عنها فهي ليست أخلاق مستعارة من اليهودية أو المسيحية لأنها توحد بينهما على نحو أصيل كما أنها لا تعطى الخيار بين القرآن والسيف فلا كراه في الدين ، ولا ينقصها الضمير أو الوجدان لأنها أخلاق القلب السليم وأخلاق الفطرة . الاخلاق الإسلامية كأساس التصور الاسلامي للعالم ، أخلاق تقوم على العمل والمنفعة والوسط والامر بالمعروف والنهي عن المنكر . وهناتبدو الجوانية نظرة إسلامية وأخلاقاً إسلامية وتكشف عن نفسها باعتبارها تصوراً دينياً للعالم على نحو تقليدي أعنى أفلاطوني أفلوطيني ، وهو ماعرفناه في تراثنا القديم عنه الصوفية وعلى رأسهم الغزالي وعند ابن مسكويه في تهذيب الاخلاق وفي كتابتنا للسيرة النبوية وتواريخ الصحابة ، وهو ما يغلب عليه طابع الفخر والاعجاب ، والدفاع والتقريب ، وإبراز ما ينبغي أن يكون في حين أن علم الاخلاق يحلل القيم باعتبارها وقائع ويحللها باعتبارها سلوكاً في مجتمع معين ولحظة تاريخية معينة . وينتهى علم الاخلاق في النهاية إلى أن يكون فرعاً من العلوم الاجتماعية وبالأخص كفرع من علم السياسة باعتباره العلم الاجتماعي الشامل .

وتصع الجوانية أربعة مسلمات تقوم عليها الأخلاق الجوانية وهى :

١ — كرامة الانسان ، ولكن يظل السؤال الآتى قائما : لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم ؟ لماذا سقطت مبحث الإنسان وتم حصاره بين الطبيعات والالهيات ؟ ولما كانت الطبيعات الهيات مقلوبة ظل تراثنا القديم إلهيا فى محوره ، رأسيا فى تصوره ولكن يبدو أن رائد الجوانية تصور أن حناارتنا قد خرجت من مرحلتها الإلهية الراهنة إلى مرحلة إنسانية أخرى إبتداء من الاصلاح الدينى إلى النهضة إلى العقلانية إلى التنوير ، ونحن مازلنا وراء ذلك بكثير .

٢ — الحرية والشعور بالمسؤولية فالإنسان حرية والحرية مسئولية والتزام وكأن الجوانية الخلقية تنهل من تراثنا الاعتزالى القديم ، ولكن مهمة جيلنا هو تحديد وجهة المسئولية تجاه الآخر أو الشعب وتجاه الوطن أو التاريخ .

٣ — السعى بحك الأخلاق ، فالإنسان حر ومسئول وعامل وهو مايتنح فى القرآن من تركيز على الجهاد والعمل وكأن الجوانية الأخلاقية أخلاق تحقيق ومجاهدة . ومهمة جيلنا هى تحديد مسار السعى وطريق الاجتهاد للمصلحة الخاصة أم للصالح العام ، للآنا أم للآخر ، فكلنا نسعى ولكن تختلف السبل .

٤ — حسن النية واستقامة الضمير ، فلاشك أن العمل 'مرهون بالنية ، والجهد مرهون بالقصد والهدف ، ومهمة جيلنا تحديد مقصد الهدف ، وغاية النية ، ومحل التوجه ووجهته (٤٠) .

فالمسلمات التى تقوم عليها الأخلاق الجوانية هى مجرد مسلمات صورية فى حاجة إلى مضمون إجتماعى من متطلبات عصرنا .

وتعطى الجوانية تطبيقات أكثر للأخلاق الجوانية من حياة الرسول جوهرها الإيمان والأخلاص والإحسان والإيثار ، وأساسها الاعتقاد بكرامة الانسان وحرية وإرادته ، وهى لإخلاق دينية تقوم على الوعظ والارشاد

(٤٠) الجوانية ص ١٨٧ — ١٩٩ القيم الانسانية فى دعوة الرسول .

أكثر من كونها علما للأخلاق^(٤١) كما تعطى تطبيقات لها في فروسية الإمام فتظهر الجوانب الأخلاقية في خمسة سمات^(٤٢) :

١ — أخلاق الفروسية فالجوانبة الأخلاقية تقوم على شهامة النفس وعلى فروسية الروح أرواح الفروسية وهى روح النجدة ومناصرة الضعيف والدفاع عن المظلوم ولكنها تظل أخلاقا فردية وتسكون مهمتها تحويلها إلى فروسية الشعوب التى تأبى الضيم والاحتلال والتى ترفض الظلم والطغيان .

٢ — الضمير أو رصيد النفس ، وهنا تبدو الرواقية من أنصار الضمير وجودا وعدما .

٣ — التزام الحد الوسط فالأخلاق الجوانبة أخلاق أزان وإعتدال وهو مالا تعطيه الحياة دائما التى تتطلب أحيانا الحدة والتطرف والمغالاة فكيف يكون هناك حد أوسط بين العدل والظلم ، بين الحرية والطغيان بين الحق والباطل .

٤ — بصير العين وبصر القلب، فالجوانبة نظرية حدسية فى المعرفة والأخلاق ولكن هل يمكن للرؤية الباطنية الاكتفاء بذاتها والاستغناء عن الرؤية الخارجية .

٥ — الوعى المستنير ، فالجوانبة تهدف إلى خلق الوعى المستنير وتقوم عليه ، ولكن لما كان كل وعى هو وعى بشىء فإن الوعى المستنير هو وعى اجتماعى بالضرورة .

(٤١) نفس المصدر ص ٢١٧ — ٢٢١ وكان يجب أن يأتى هذا الجزء قبل الامام والصوفية الغزالي .

(٤٢) فروسية الامام من جوانبه الإسلام ، نفس المصدر ص ٢٠٠-٢٠٨

والأخلاق الصوفية هي نموذج الأخلاق الجوانية ولكن على افتراض وجود ما يسمى بالصوفية الصحيحة فإن التصوف بقيمة السلبية من صبر ورضا وتوكل وقناعة وهي ما يسمى بالمقامات أو بأحواله النفسية من صحو وسكر ، وحضور وغيبة ، وفقد ووجد يتنافى مع القيم الايجابية من عمل وجهاد ومثابرة ونضال ومقاومة كما يتنافى مع تحليل العقل الواسد لآلاته كما أنه يوقع في وهم الاتحاد بين الواقع والمثال عن طريق الخيال دون أن يتحقق هذا الاتحاد بالفعل . لقد هدم الغزالي العقل ودعا إلى القلب وهدم الشرع ودعا إلى التجرد . ونحن في حياتنا في أشد حاجة إلى العقل وإلى النظام . وكيف نقيم نظاما على الغيبي في حياتنا ونحن نعاني أشد مانعاني من سيطرة الوهم والخرافة والاساطير ونترك أنفسنا فريسة للجن والشياطين : صحيح أن أساس العمل هو النية والاخلاص ، ولكن النية لا تكفي دون مضمون . وصحيح أن الحقوق هو الحقوق الانسانية الجوانية ولكن مجرد اتباعها دون الحصول عليها هو تأكيد لمبدأ وليس ممارسة لواقع . أما طريق الحب الصوفي فإنه يلغى الفوارق بين الطبقات ، ويمحو الفرق بين المستويات وبالتالي توقف الحركة الاجتماعية التي تقوم على إصابات التفاوت في مراتب الوجود . وهذا هو الفرق بين التصور الصوفي للعالم والتصور الشرعي له (٤٣) .

فمع أن الجوانية تهدف إلى إحداث ثورة إلا أنها ظلت فلسفة ثورة روحية بجذوة الجذور عن واقعها الاجتماعي . فسكا غاب التمثيل العقلي غاب أيضا التحليل الاجتماعي . فالجوانية صورة لثرائنا الصوفي ولأخلاق الضمير أكثر منها صورة لواقعنا الاجتماعي الحالي وقضايانا المصيرية . في حيث أن الغالب على جيلنا هو غرقنا إلى الأذنين في قضايا البلاد المصيرية وعلى رأسها الاحتلال والتخلف وعدم

(٤٣) الجوانية في أخلاق الصوفية ص ٢٠٩ — ٢١٣ وأيضا د الجوانية ، الأخلاقية عند الغزالي ص ٢١٢ — ٢١٦ ، ص ٢٧٥ — ٢٩٢ .

تجنيد الجماهير . لقد نبئت الجوانية من الدين والاخلاق ولم تنبت من معاناة الواقع الاجتماعي فكانت أقرب إلى مذهب التقوى أو القنوط منها إلى الثورة الاجتماعية ، وكانت أقرب إلى التنوير الألمانى منها إلى التنوير الفرنسى (٤٤) .

إن نشأة الجوانية في الريف المصرى أعطتها بساطة الريف ، وبداهة الفلاح وفطره الأسمى ، ولكنها لم تكشف عن مآسى الفلاح وفقره وضنكه وجهله ومرضه واستغلاله واستكاته وقدرته وسليته . لقد استطاعت الجوانية رؤية الجوانب المشرقة في ريفنا ولكنها لم تدرك جوانبه المظلمة عما يدل على أن فلسفة التفاؤل المطلق ، وفلسفة المثل العليا قد لا ترى العالم الا من منظورها الخاص ، وبالتالي تفسح المجال لفلسفات الفقر ولايديولوجيات التغيير الاجتماعى (٤٥) .

٨ — من السياسة الاخلاقية إلى علم السياسة :

وللجوانية ، كما هو الحال في كل مذهب فلسفى ، تطبيقات في السياسة (٤٦) سواء على المستوى العربى أو على المستوى الدولى . فالأمة العربية تحمل رسالة جوانية وهى رسالة مثالية مؤمنة ثقافية جغرافية تقوم على كتاب مقدس . وهو ما يمكن أن يقال على رسالة كل شعب ، وما يقوله الفلاسفة الروس عن روسيا المقدسة وما يقوله دى جول عن فرنسا كما مثلتها جان دارك ، فشكل أمة لها رسالة مثالية وكل أمة تؤمن بشئ ، وترعى الثقافة ، وتعتبر نفسها مركز الثقل

(٤٤) أنظر كتابنا : لسنج : تربية الجنس البشرى ، دار الثقافة ، القاهرة ١٩٧٧ .

(٤٥) أنظر مقالنا : الفلاح في الأمثال العامة ، قضايا معاصرة جـ ١ ص ٢٦٩ — ٢٨٠ دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٦ .

(٤٦) الباب الأخير : في رسالة الأمة العربية ص ٢٢٥ — ٢٦٣ .

العالمى ، وتقوم على كتاب مقدس ، بالرغم مما بين الأمم الاخرى من تفاوت في درجة العنصرية والانانية والشعوبية .

ويتحدد مضمون الرسالة أولا برعاية الكرامة الانسانية ولشر الروحية ، وتدعيم الاشتراكية الديمقراطية التعاونية وتأسيس الجامعة الانسانية الشاملة وهو أيضا ما يمكن أن نقوله كل أمة على نفسها مادام الأمر لا يتجاوز وصف ما ينبغى أن يكون دون ما هو كائن . وتتحدد ثانيا بأنها رسالة الحق ، فهى مثالية قولاً وعملاً ، تقوم على التواصى بالحق المائل فى الاخلاق والأدب والطبع العربى . وما من أمة إلا وتقول على نفسها كذلك حتى تقوم على العنصرية أو النازية أو الاستعمار . وتتحدد ثالثاً بأنها رسالة الخير المستمدة من هدى القرآن والحديث واصلاح الجوانب قبل البرانى وتأسيس الاخلاق الانسانية المفتوحة ، وهى رسالة كل أمة تلقت وحياً أو تستمد ثقافتها من تراث دينى تناولته يد الاصلاح والتنوير وهى رابعا رسالة الاسلام التى تقوم على اللغة والدين ، وكل الأمم السامية قد قامت على هذه الرسالة ، رسالة التوحيد منذ حمورابى ونوح وابراهيم حتى موسى وعيسى ومحمد .

فهذا هو ما يقوله فشته عن المانيا ، وديجول عن فرنسا ، ومازىنى عن إيطاليا ، ونكروما عن افريقيا ، وكونفوشيوس عن الصين ، وبودا عن الهند وهى رسالة رائعة ولكن أين قياس الواقع من هذا المثال ؟ لا تختلف الأمم فيما بينها على المثال ولكنها تتناحر وتتطاحن وتتقاتل على واقع بعيد عن المثال لا يمكن معرفته إلا من خلال علم السياسة . وما أسهل تحديد الرسالات المثالية وما أصعب من تحقيقها بالفعل . ويظل السؤال قائماً : وهو من الذى سيربط الجرس فى رقبة القط ؟

والجوانية هي روح الاشتراكية العربية والاشتراكية العربية تعبير عن المثالية في المجتمع في مقابل الواقعية فيه . وهنا تبدو الجوانية وكأنها تأصيل للاشتراكية العربية وتنظير لها على مايفعل مفكروا السياسة ومبرروا النظام ، وتمثل روح الاشتراكية في عشرة مبادئ : حق كل إنسان في السعادة ، الغير هو نحن ، تسكافؤ الفرص ، القضاء على الامتيازات ، محو الطبقة ، رفض سيطرة الحزب الواحد ، الاشتراك والمشاركة ، توزيع الدخل ، الحرية ، تطابق الاشتراكية مع الروح والعقل والطبيعة أى مع العلم والدين والتاريخ . وهي مبادئ صورية في حاجة إلى مضمون، مبادئ خلقية في حاجة إلى أوضاع سياسية تتحقق فيها . حق كل إنسان في السعادة لا جدال فيه ، ولكن مامقياس السعادة؟ وما تعريفها ؟ وهل هي واحدة أم تختلف باختلاف الأفراد والطبقات والمجتمعات والغير هو نحن ، هذا صحيح ولكن ماذا تعنى نحن ؟ هل نحن الطبقة أم نحن الصفوة أم نحن جماهير الشعب ؟ وتسكافؤ الفرص أيضاً لأمرأ فيه ولكن هل نقطة البداية متكافئة ؟ ألا يستلزم ذلك إلغاء الطبقة والوراثة ؟ والقضاء على الامتيازات ضرورى ولكن لابد من تحديد كاف لها حتى لا يقتصل البعض منها ويعتبرها حقوقاً . ومحو الطبقة ضرورى أيضاً ولكن لابد من معرفة ماهى حدود الطبقة المسموح بها في مجتمع مثل المجتمع المصرى حيث متوسط الدخل السنوى للفرد الواحد حوال مائة جنيه سنوياً ؟ ورفض سيطرة الحزب الواحد هو أساس الديمقراطية ولكن ماذا إذا كان حزب الجماهير السكادحة؟ والاشترك والمشاركة أساس الحياة الاجتماعية ولاشك ولكن طريقة المشاركة هي الأهم : فى الربح أم فى رأس المال أم فى العمل والجهد؟ وتوزيع الدخل حتمى ولكن ما المقياس وما هو الفرق بين الحد الأعلى والحد الأدنى ؟ والحرية مطلب الجميع ولكن ما حدودها فى نظام معين وموقف تاريخى محدد ؟ وتطابق الاشتراكية مع الروح والعقل والطبيعة بديهى ولكن ألا يستغل ذلك لرفض الاشتراكية العلية بناء على حكم مسبق بأنها اشتراكية مستوردة معارضة للروح والعقل

والطبيعة كما يحدث في هذه الأيام؟ إن الاشتراكية في النهاية ليست موضوع تأملات أخلاقية بل هي موضوع علم السياسة . وليست عالماً من التمنيات بل هي نظام اجتماعي ممكن لشعب معين في ظرف معين .

ويبدو أن هذا المجتمع الاشتراكي المنشود يكون للمثقفين فيه الدور الأول . والمثقفون هم الصفوة الذين تقوم الجامعات بتربيتهم وتثقيفهم وإعدادهم لهذا الدور القيادي في المجتمع الفاضل . فالمثقف يتألق فيه نور العقل ، وهو القدوة الحسنة ، وهو الذي تركى شعوره بالمثل الأعلى ، وهو الذي يوقظ أمته ولكن هل المثقفون هم حقا قادة شعوبهم : ألا ينتسب المثقفون إلى الطبقة المتوسطة تقود النضال القومي ولكن لحسابهم ولمكاسب طبقتهم ؟ ألا ينتسب المثقفون إلى البرجوازية الصغيرة وإلى تطلعاتها ، ألا تقدر الجماعير إغراز قادتها من قواعدها ، إن الصفوة المختارة تربيتها الجامعات التي كثرت كما قلت كيف والتي ضاعت منها تقاليدها وأبحت شخصيتها المعنوية وقضى على استقلالها الإداري والفكري ، فكيف بالجامعات وهي على هذا الحال تكون قادرة على إغراز الصفوة المختارة . وهل دور الجامعة في البلاد النامية هو تكوين الصفوة المختارة وتقديم المعارف أم قيادة الجماعير والقيام بعملية التسيير وصياغة الثقافة الوطنية من أجل تأسيس الأيديولوجية الشعبية^(٤٧) لقد حاولت السلطة الفصل بين الدور العلمي والدور الوطني للجامعة حتى يخلو لها الجو السياسي تفعل فيه ما تشاء^(٤٨) .

-
- (٤٧) أنظر مقالنا «رسالة الفكر» في قضايا معاصرة ج ١ ص ٣ - ١٦ وأيضاً دور المثقف في البلاد النامية ص ١٧ - ٤١ .
- (٤٨) أنظر مقالنا «رسالة الجامعة» ، نفس المصدر ٢٠٨ - ٢٣١ ، الطلبة والمشاركة في العمل الوطني ، ص ٢٢٣ - برنامج شباب وأعضاء هيئة التدريس ، ص ٢٣٢ - ٢٣٦ .

إن النظرة الخلقية للسياسة نظرة مثالية تخاطب وجدان العلماء أو وجدان
السياسة ولم تفلح حتى الآن في إيقاف أخطار القنبلة الذرية . ولكن مهمة جيلنا
هو الانتقال من من النظرة الخلقية للعلم إلى النظام السياسي الذي يعيش فيه العلم .
وبالتالي فالنظام السياسي القائم على السلام والرافض للحرب والعدوان هو الذي
يرشد العلم ويستعمله للصالح العام (٤٩) :

إن عدم معارضة الجوانية للعلم ، أعنى العلم الطبيعي ، متعارض مع نظريتها
في المعرفة القائمة على الحدس الصوفي اللهم إلا إذا كان المقصود علم الأخلاق .
وحتى في هذه الحالة فعلم الأخلاق هو فرع من العلوم الاجتماعية وليس علما
مستقلا . كما تتعارض مع اسقاط الواقع من الحساب واعتبار الشعور موضوعاً
للعلم . وعلى أحسن الأحوال تفترض الجوانية ثنائية العلم : العلم الانساني
الذي تكون الجوانية نظريته ، والعلم الطبيعي الذي يتناول الموضوعات الحسية
والذي تكون الاتجاهات الشكلية والعدمية والوضعية والهدامة نظريته !

وإذن فليس من حق السلطات الحاكمة أن تتدخل في التعليم الجامعي في
ناحيته العلمية أو الفنية ، لا يحق لها أن تعهد إلى أستاذ الجامعة تعليم بعض
المبادئ المعنية دون بعضها الآخر أو أن تجعل منه داعية إلى مذهب بعينه أو
مباشراً لعقيدة مفروضة بل ينبغي أن تترك التعليم الجامعي مفتوحاً لجميع التيارات
الفكرية والشعورية مستقبلاً لجميع المطامح البعيدة الصادرة عن الأمة بحيث
يكون معبراً عن هموم عصرنا وشكوكه وآماله وأحلامه تعبيراً بعيداً عن
أهواء الساعية ومنازعات السياسة ومعارك الصحافة وصخب الشارع ، نحو جامعات
أفضل ص ٢٤ .

(٤٩) هل العلم صديق للإنسان : الجوانية ص ٥٦ — ٥٩ .

(٥٠) نفس المصدر ص ١١٠ .

فالعلم علمان . وهى الثنائية التقليدية التى حاول العلماء تجاوزها الآن والتى لا أساس لها فى تراثنا القديم الذى جعل العلم علما واحدا على مستويات مختلفة طبقا لمراتب الوجود .

إن تأكيد الجوانبية على وحدة الدين والعلم هى قضية شعبية تظهر فى عصور التخلف بالمنهج واحد هو المنهج العلمى ، والموضوع واحد وهو الواقع العريض سواء تناول الدين أو العلم أو الفلسفة أو الفن^(٥٠) . وهذه الوحدة هى رسالة جيلنا .

٩ — من النقد الاجتماعى الى الثورة الوطنية :

إن الجوانبية تحتوى فى ذاتها على إمكانية الانتقال من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى وذلك لأنها أصول عقيدة وفلسفة ثورة ، يفهم معنا أصول النظر ومناهج العمل أو كما يقول القدماء هى علم الأصول ، أصول الدين وأصول الفقه . ولكن ظلت الجوانبية تقوم أكثر على محورها الأول أعنى تأسيس النظر وتأسيس العقيدة دون بيان مناهج التحقيق ووسائل التطبيق . لذلك ظلت داخل الوعى الفردى ولم تنتقل بعد إلى الوعى الاجتماعى فى حين أن الذاتية عند إقبال ، وهو أحد رواد الجوانبية ، تشمل هذين الجانبين الذاتية الفردية ، وهو الإنسان ، والذاتية الجماعية ، وهى الأمة . ولقد كان الوعى الفردى أهم ما يشغل الرواد الأوائل للجوانبية ، لأن يهدى الله إليك رجلا واحدا خير لك من الدنيا وما فيها ، وقد آن الأوان لجيلنا أن ينقلها من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى بعد أن ظهرت المشكلة الاجتماعية فى أعنى صورها فى التفاوت بين الفقراء والأغنياء ، وفى مشاكل الفقر والثراء .

وإذا كانت الجوانبية نظام امكانيات فإنها يمكن أن تصبح بعد تطويرها مناهج للتحقيق ، فالامكانية مشروع بل هو امكان قد تحقق فى احدى مستوياته ،

ويتحرك ويتطور كي يحقق مستوى آخر . إن الواقع ، في مقابل الممكن ، لا يعنى التسليم بالأمر الواقع ورفض كل امكانية بل يعنى امكانية قد تحققت في احدى درجاتها من أجل تحقيق درجات أخرى (٥١) .

وإذا كانت الجوانية نداء للشباب لحماسته وإقدامه فإن مهمة جيلنا تحويل هذا النداء إلى تنظيم فعلى يجتمع فيه الشباب لممارسة دوره في عملية التغيير الاجتماعى . فلا يسكنى توجيه نداء للشباب : « أيها الشباب ، قدروا شبابكم ، وانتفعوا به » بل تكوين خلايا يترى بداخلها الشباب وتأسيس حزب يقوم الشباب من خلاله بدورهم .

يمكن للجوانية أن تتحول إلى فلسفة ثورة خاصة وأنها تفسر البيت المشهور بشكسبير على لسان هاملت نفسير ثوريا ، أنكون أم لا نكون ، على أنه « أسكت أم أثور ، ويمكن لجيلنا أن يسير على هذا العنوان « أعطيان أم حرية ؟ احتلال أم استقلال ؟ أنخلف أم تقدم (٥٢) ؟

وإذا كانت الجوانية تشمل مرحلتين : مرحلة الاحتجاج ومرحلة البناء فإن مهمة جيلنا تطوير الاحتجاج إلى نقد اجتماعى شامل لمظاهر التخلف في حياتنا ثم بناء الثقافة الوطنية والأيدىولوجية الثورية التى بإمكانها القضاء على مظاهر التخلف وتحقيق التقدم . وإن ما عرف به أستاذنا « بفتح الأقواس ، إن هو إلا توجيه الجوانية للنقد الاجتماعى ، وأن هذه الأقواس المفتوحة ليست خارج الموضوع بل هى فى صميم الموضوع ، وهى ما تبقى فى الوعى حتى لو نسينا الموضوع ذاته . فتطبيقات الجوانية على مصر تخاطب وجداننا وتدفعنا إلى الحركة أكثر مما فى الجوانية كمنظريه . الجوانية إذن قادرة على أن تتحول إلى نقد اجتماعى لواقعنا المعاصر .

(٥١) الجوانية ص ٢٢ — ٢٤ .

(٥٢) نفس المصدر ص ٨٣ .

وإن مهمة جيلنا الآن هو جعل هذه الأقواس المفتوحة المهدف النهائى لرسالة الفكر .

إن باستطاعة الجوانية أن تتحول من مجرد نقد لاجتماعى ساخر إلى ثورة وطنية شاملة في الفكر والواقع، في الثقافة والمجتمع. فإذا كان الاستعمار الثقافى أخطر من الاستعمار السياسى فإن مهمة الجوانية إذن هى نقد لمظاهر الاستعمار الثقافى في البلاد، ونقد التبعية للغرب وللتقليد له والتفكير بمفاهيمه وتصورات (٥٣) . وإذا كانت الجوانية ترى أن الإصلاح يبدأ بالتعليم والثقافة أى الإصلاح على نمط التنوير الأدبى، وهو أيضا ما دعت اليه الليبرالية المصرية منذ أوائل هذا القرن، فإن مهمة جيلنا هر أحداث تغيير في النظم الاجتماعية والسياسية يوازى التعليم والثقافة ولا ضاع أثر التعليم الا عند القلة القليلة من القديسين والشهداء (٥٤) .

إن الحديث عن تداخل العلاقات الاجتماعية في حياتنا، واققطاع اليوم بزيارات ثقيلة مفاجئة من غير موعد وكأن حياة الإنسان مجرد مصب لما يحدث في علاقاتنا الاجتماعية هو راجع أساسى لعدم احساسنا بالزمن وبقية الوقت وبقصر العمر، ولعدم ارتباطنا فيما بيننا بقضية أو بهدف قومى تمحى أمامه كل التراهاات (٥٥) .

ان تحليل الكبت والحرمان في حياتنا المعاصرة لنتائج عن وجود ثلاث محرمات في حياتنا : الله والسلطة والجنس حتى ضاعت الطبيعية في علاقة الرجل بالمرأة والحاكم بالمحكوم والخالق بالمخلوق وغلب عليها الزلفى والنفاق أو الخوف والجبن

(٥٣) الجوانية ص ٣٧ ، ص ٣٨ .

(٥٤) نفس المصدر ص ٨١ .

(٥٥) نفس المصدر ص ٨٧ .

أو التملق والمداهنة (٥٦) .

ان نقد الالقباب فى حياتنا المعاصرة هو رفض لكل مظاهر التسلط فيها وتعبير عن الديمقراطية ، فقد نشأت الالقباب فى عصور التخلف والانحطاط بعد تأليه الامراء والحكام فى حين أن الرسول كان يدعو نفسه محمد بن عبد الله وينعت القياصرة بأسمائهم « من محمد بن عبد الله نبي الله الى كسرى بن هرمز ملك الفرس » (٥٧) .

ويتعدى النقد الاجتماعى الى النقد السياسى ، نقد أوضاع الفقر والغنى وامتيازات الاقليات . فتبديد الأغنياء للدخل القومى بتهريبه الى الخارج عن طريق السياحة وايداع الودائع فى البنوك الخارجية هو نهب للدخل القومى (٥٨) . ووجود أغنياء وفقراء فى نفس الأمة ، واقامة سياسة للأجور تركز الوضع الطبقي فى البلاد ، وغياب المجتمع المترابط كل ذلك يجعل الجوانية قادرة على نقد النظام السياسى والاقتصادى للبلاد ، وعلى أن تكون سياسة وطنية بإمكانها اذكاء الروح القومية التى تقتضى رفض الامتيازات الاجنبية وعدم مساواة المواطنين مع الأجانب فى الحقوق والواجبات ومشولهم أمام نفس القضاء (٥٩) . كما تنقد الجوانية كل النظم الفاشية لأنها نظم ديكتاتورية ، فالجوانية تأكيد للحرية الفردية

(٥٦) نفس المصدر ص ٨٦ .

(٥٧) نفس المصدر ص ١٠٤ .

(٥٨) نفس المصدر ص ٩٢ ويتبين لنا عندئذ أن مشكلة الفقر فى مصر مثلاً مردها فى رأى اسماعيل صدقى باشا إلى قلة الانتاج وضآلة الثروة وازدحام السكان فى أكثر القرى المصرية ازدحاما شديدا مروعا لا مثيل له فى أى بلد من بلدان العالمين . ويتضح لنا أخيرا أن حل تلك المشكلة يتطلب استصلاح الاراضى وانشاء المدن والاكتار من الصناعات وزيادة الانتاج والثروات .

(٥٩) نفس المصدر ص ٩٩ ، ١٠٧ .

والديموقراطية السياسية^(٦٠) ولا تنسى الجوانية تعمير البلاد وتوجيه الجهود نحوه فإن تعمير البلاد لأفضل بكثير من السعى وراء المناصب الوزارية ، ومن يشق قناة ، ويبني جسراً أو يفلح أرضاً هو خير للبلاد من يدبر الأمور من على مكتبه وكان الصين هى خير بلد تتحقق فيه الجوانية^(٦١) .

ان الاشارات القليلة إلى الثورة المعاصرة لا تبين أن الجوانية قد استطاعت أن تصبح أيديولوجية الثورة العربية المعاصرة. فارتباط الجوانية بترائنا الصوفي في الماضي ، واعدادنا نحو حياة الوعى في المستقبل لا تكفى لأن تصبح فلسفة ثورة . وتركيزها على المثل الأعلى باعتباره القوة المحركة للتاريخ ، وعلى العلل الغائية أقرب إلى التربية الوطنية والاعداد القومى للشعوب كما فعل الافغانى واقبال وفشتة . بل إنه ليخشى أن تكون الجوانية قد وقعت في الارتباط العرضى بالثورة المصرية ومحاوله تقريظها ، ونحن نعلم أن الثورة المصرية في بداياتها وعلى طول مسارها لم تكن تهدف بأية حال إلى إقامة فلسفة في الوعى أو اذكاء الضمير . إن هذا الربط الهامشى للجوانية بالثورة المصرية قد يكون مضاداً لأصول العقيدة الجوانية ذاتها ولفلسفة ثورتها . إن الاستشهاد بالمثالية الثورية في الثورة المصرية هو اكتفاء بمستوى القول وعلان النوايا واطلاق الشعارات دون الاقتراب من مستوى التحقيق مع أن الجوانية فلسفة الامكانيات المتحققة ومثالية العمل^(٦٢) بل تصبح أقوال مفجر الثورة المصرية شعاراً لدى رائد الجوانية^(٦٣) .

(٦٠) نفس المصدر ص ١٠٩ وأيضاً ص ١٠ ، ص ٢٣ .

(٦١) نفس المصدر ص ٩٣ .

(٦٢) نفس المصدر ص ١٤٤ — ١٤٥ .

(٦٣) هو قول الرئيس جمال عبد الناصر ان لصف الطريق مرهون بما يقوم =

إن تأصيل الجوانية وتحويلها إلى إيديولوجية الثورة العربية المعاصرة يتم بالرجوع إلى ثقافة الشعب وتراثه وأمثاله وإعاده بناء ذلك كله طبقاً لواقعه ومقتضيات عصره ومتطلبات حياته .

١٠ — من عالمية الثقافة الى التمايز الحضارى :

ويبدو أن الجوانية هي مشروع الانسانية كلها ، ومبنى الحضارات على شتى أنواعها . وهذا صحيح من حيث أنها تمثل تقدما في كل حضارة تمر بمرحلة الصور والأشكال وضياع الجوهر والمضمون . ولكن الأشكال هو تفاوت الحضارات في المرحلة التاريخية التي تمر بها كل منها ، فكل حضارة دائرة مكتملة لها حياتها ، بناء ومسارا ، ومتميزة عن غيرها وتختلف عنها في لحظتها التاريخية . فعالمية الثقافة ادعاء روجه الغرب لنشر ثقافته خارج حدوده « وتغريب » كل الشعوب بما فيها شعوبنا وهو ما سماه معاصرونا « الاستغراب » أى سيطرة الغرب بمفاهيمه ومدارسه ولغته على ثقافتنا ورؤيتنا لتراثنا ، واحساس منا بالنقص تجاه الغير ، وادعاء الحداثة والمعاصرة .

== به أصحاب الفكر في شرح مفاهيم الثورة ومفاهيم المجتمع الذي نحن بصدد بناؤه ، ص ٢٤٠ ونذكر ونحن طلاب أننا قد عينا على أستاذنا بتبرعه بثمن مائتى نسخة من « مشروع السلام الدائم » لجهود الثورة بعد أزمة مارس ١٩٥٤ وبيان نشره في الصحف يشكر جهود الثورة المصرية في الداخل والخارج . وقصصنا البيان ولصقناه على السبورة وبروزناه وكتبنا تحته الآية القرآنية « الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لهم فاخشوهم فزادهم ايمانا ، وقالوا حسبتنا الله ونعم الوكيل ، ٣ : ١٧٣ أنظر أيضا إلى أهمية الفلسفة في الثورة المصرية في فلسفة الثورة لجمال عبد الناصر . في ديكارت ص ١٥ - ٢٦ وفي Lighis الفصل الأخير « الايديولوجية العربية المعاصرة ص ١٨٣ - ١٩٠ .

إن موقف الجوانية الحضارى يظهر فيه هذا اللبس بين عالمية الثقافة ونوعية الحضارة . وكان من جراء ذلك أن تناثرت المراجع والاشارات من انجلز والغزالي في نفس الوقت ما دامت كلها ساعات بين الكتب للبحث عما تريده الجوانية وترك ما لا تريده . يُستعمل انجلز لنفس المذاهب دون استعماله لنقد المثالية ، والجوانية احدى صورها . يتم استعمال المؤلفين مرة شرقا ومرة غربا حسب الهوى ، بعد اخراجه من موقفه الحضارى أو موقعه التاريخى .

يتداخل التراثان الاسلامى والغربى في حين أن كلا منهما يمثل حضارة متميزة لها بناؤها ومسارها . فتراثنا القديم ليس من فلسفة العصر الوسيط لأنه يمثل عصرنا الذهبي الأول ، وهو وسيط بالنسبة للغربيين ، وكلاسيكى بالنسبة لنا . والدعوة بأن حضارتنا القديم انسانية اسقاط من الحضارة الغربية وذلك لأن حضارتنا القديمة مركزة حول الله Theocentrique ولم تغير محورها بعد . كما تتركز حول الانسان Anthropocentrique^(٦٤) . كان يمكن للجوانية أن تطور تراثنا القديم وهو ما زال يحيا هنا ويوجه سلوكنا ولكن عدم الاختيار بين تياراته جعلها هائمة إلا من استقرارها أحيانا على التراث الصوفى^(٦٥) .

(١) موقفنا من التراث القديم :

فبالنسبة لتراثنا القديم تركت الجوانية كثيرا من مظاهر الابداع فيه دون البحث عن دلالته مع أنه يحيب على أسئلة كثيرة في عقليتنا المعاصرة فنشر إحصاء العلوم للفارابى^(٦٦) يشير إلى أن بداية العلم في تراثنا هو علم اللسان على

Lights On. . p. 13 - 25

(٦٤)

(٦٥) يقول مثلاً « ان فلاسفة العرب قريبون منا ، وما يزالون يحبون فينا ولن نتخلص من تاريخنا مهما أنكرناه ، كما لا يستطيع الإنسان أن ينخلع عن حياته السابقة مهما حاول أن ينسى ماضيه » شخصيات ... ص ٥١ .
(٦٦) « الفارابى ، إحصاء العلوم »

ما يقول علم اللغة العام الآن ، كما يبين أن العلم الطبيعي والعلم الالهي علم واحد وأن دراسة الطبيعة ودراسة الله هي نفس الدراسة على غير ما هو حادث في حياتنا الآن بالتفرقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية . كما يبين أن علم الكلام وعلم الفقه والعلم المدني علم واحد أى أن أصول النظر التي يضمها علم الكلام وأصول العمل التي يضمها علم الفقه كلاهما علم واحد هو العلم المدني علم السياسة والاقتصاد بلغتنا المعاصرة . كما أن تلخيص ما بعد الطبيعي لابن رشد كان يمكن أن يبين كيف استطاع فلاسفتنا القدامى تمثل تراث الغير وإعادة صياغته والتعبير من خلاله عن تصورهم الخاص العالم دون تبعيه أو تقليد^(٦٧) . وكان يمكن إيجاد دلالة أكثر على محاولة الفارابي الجمع بين رأي الحكمين وكيف أنه استطاع أن يعبر عن التصور الاسلامي المتكامل الذي يجمع بين المثالي والواقع ، وبين الصوري والمادى ، وبين العقلي والحسي من خلال تراث الغير فمحاولة الفارابي تأليف غير مباشر في صورة شرح التراث اليوناني . كما كان يمكن تحليل آراء أهل المدينة الفاضلة وبيان خطورتها على حياتنا المعاصرة وذلك بتأليفها الملك النبي الفيلسوف أكمل البشر وتأسيسه للتصور الحرى للعالم وللمجتمع طبق . كان يمكن أخذ موقف بالنسبة لنظرية الفيض أو الصدور عند ابن سينا وبيان خطورها على العقل وعلى الوجود وعلى الأخلاق وعلى السياسية فهي نظرية إشراقية في المعرفة تقوم على مراتب الوجود ، وعلى أولوية الفضائل النظرية على العملية وعلى شرعية المجتمع طبق وحكم الفرد المطلق كما كان يمكن إبراز مواطن الاصلالة في تراثنا وتطويرها مثل نظريات ابن رشد في قدم المادة والتطور والكمون والقول بإله لا ذات له ولا يعلم الجزئيات ،

(٦٧) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة .

والقول بعقل كلى لاشخصى وبفناء النفس الفردية (٦٠). كان يمكن البداية من توحيد القدماء بين الفلسفة والدين والدفاع عن إتفاق الحكمة والشرعية، والعقل والنقل حتى نقضى على مظاهر الغيب والخرافة في حياتنا المعاصرة. ولكن الاضطراب في فهم تراثنا القديم والتذبذب بين الغزالي وابن رشد وعدم إعطاء الأولوية على أحد الجوانب في تراثنا القديم، وهو ما نحن في حاجة إليه جعل الجوانبية قاصرة عن أن تكون نظرية في التاريخ.

وقد استطاعت الجوانبية في تعاملها مع تراثنا القديم أن تبين أثره في الحضارة الغربية، وهى حقيقة تاريخية يذكرها المستشرقون على نحو تاريخى وتذكرها الجوانبية على نحو قومى إعزازا بعظمة الأجداد. فالدعوة إلى البحث عن أثر الحضارة الإسلامية في النهضة الأوروبية لها ما يبروها من التاريخ مثل أثر الغزالي على المفكرين اليهود والمسيحيين الأسبان، فقد درس الراهب (رامون مارنى) أثار العرب واقتبس آراء الغزالي. كذلك درس البرتوس ماجنوس آراء الغزالي. كما درس ابن رشد وسيطرت آراءه على جامعات أوروبا عامة وإيطاليا خاصة وفي مقدمتها جامعة بادو (٦١). إن بيان أثر الفلسفة الإسلامية على الفكر الغربى موضوع نحب أن نتحدث فيه ونحن في الغرب تأكيذاً لذاتيتنا وبناء على طلب حضارة تقوم على الشموعية (٧٠).

(٦٨) شخصيات ومذاهب فلسفية ص.

(٦٩) الجوانبية ص ١٠٢.

(٧٠) المحاضرة الثالثة تركز على أثر إحصاء Lights on ... P. 47-65 العلوم للغاراني والشفاء لابن سينا. وأيضا أثار الفلسفة الإسلامية في الفلسفتين المسيحية واليهودية في شخصيات ومذاهب فلسفية. وأيضا أثر ابن سينا في الغرب في محاولات فلسفية، ص ١٥٩ — ١٦٩ وبين إثنية ابن سينا وكوجيتو ديكرت. نفس المصدر ص ١٧٠ — ١٨١.

ولقد استعملت الجوانية التراث الغربي لابرار ما يماثله في حركاتنا الاصلاحية الحديثة أو في تراثنا القديم دون أن تقول صراحة أننا سباقون على الغرب في اكتشاف فلسفاته ولو أن ذلك مفهوم ضمنيًا فما أفرحنا عندما نرى في محمد عبده برجسون وحده وحريته الداخلية ودينه الصوفي وجهه الميتافيزيقي وتعريفه لمقياس الفلسفة بتعدد الأفكار وبسالة مبدئها . أو نرى فيه برجماتية شيلر ونزعته الانسانية أو روح الدقة عند بسكال أو بساطة ديكارت وأفكاره الواضحة المنيرة أو تربية سبنسر أو مناقشات لوثر وكالفن عن القدرية والجبر والاختيار أو الحرية عند سبينوزا أو التاريخ عند بوسويه أو الفطرة الخيرة عند روسو أو الأخلاقية عند كانط أو الجدل عند هيجل . وما أسعدنا بثقافتنا الغربية عندما نرجع حركاتنا الاصلاحية إلى قواميس الفلسفة الغربية ودراستها ومنطقها وعلومها وحضارتها .

(ب) موقفنا من التراث الغربي :

وكما لم تحسن الجوانية الاختيار في تراثنا القديم وظلت متذبذبة بين الغزالي وابن رشد فإنها أيضا لم تحسن الاختيار في تعاملها مع الحضارة الغربية فأثارت مشاكلها وهي ليست مشاكلنا مثل مخاطر العلم والمادية والشك والعدمية والاحاد مع أن كل هذه المسائل لا تمثل خطراً في حياتنا ودروجت للمثالية الغربية إبتداء من ديكارت وكانط ثم لفلسفات الشعور مثل برجسون وللنزعات العملية الإنسانية مثل شيلر وبالرغم مما تستطيع المثالية أن تقدمه لنا فيما يتعلق بتفسيرنا العقلاني للدين ، وهو ما كان موجوداً قديماً عند المعتزلة ، إلا أن الهجوم على المادية والوضعية لا يبرر عن موقفنا الحضاري . فنحن في حاجة إلى إعطاء المادة أكبر قدر ممكن من الاعتبار والاستقلال ، فما زلنا نراها روحاً أو من فعل الروح ، كما أننا في حاجة إلى الوضعية حتى تخفف من حدة عقليتنا الانشائية وفكرنا

الخطاب^(٧١). إن الاعجاب بالمثالية الغربية يصل إلى حد اغفال سلباتها تماماً سواء في المعرفة أو في الوجود أو في الأخلاق أو في السياسة^(٧٢). فقد سببت ثنائية النفس والبدن عند ديكارت في ضياع وحده الوعي الأوربي فيما بعد، وانفصامه بين المثالية والواقع، بين الصورية والتجريبية، بين العقلانية والحسية ودون أن تنفع محاولات الرق عند كانط والسكانطيين حتى محاولة هوسرل الأخيرة بضمها معاً في ثورة الشعور. ولقد آن الأوان للانتقال من ديكارت لاسينيوزا ومن كانط لهيجل، من فيلسوف الثنائية إلى فيلسوف الوحدة، ومن فيلسوف الثبات إلى فيلسوف الحركة حتى نقضى على الثنائية والثبات في شعورنا القومي ونحقق الوحدة التي نصبو إليها في حياتنا الخلقية والاجتماعية والسياسية لقد جعل ديكارت العالم حركة وامتداداً وبالتالي فضى على صلابته ومقاومته وحوله إلى مفاهيم رياضية. كما جعل أول ما يبدو في النفس هو الله وليس وجود الانسان مع الآخرين وفي العالم، بل وكأن الله هو الضامن لصحة العلم ولصدق القضايا، وهو الضامن لقانون الأخلاق. ولكن الأدهى من ذلك كله الأخلاق المؤقتة واستثناء العقائد والكنيسة ورجال الدين والعادات والعرف والتقاليد والنظم السياسية من منهج الوصوح والتميز، فإذا سئل عن الدين ابتسم وقال «أنا على دين مليكي»، ثم أضاف «وعلى دين مرضعتي»، وقوله في جاليليو «أنت تعلم طبيعياً أن جاليليو قد وضع مرة أخرى في قبضة مفتش العقيدة وأن رأيه عن حركة الأرض قد صدر الحكم بمرقه عن الدين...

-
- (٧١) أنظر الهجوم على الوجودية والوضعية في ديكارت ص ١٦ — ١٧.
 (٧٢) بلغ من اعجاب رائد الجوانية أن ترجم له: التأملات في الفلسفة الأولى ١٩٥١ / ٥٦ / ٦٥ / ٦٩. أنظر أيضاً هيوم، في شخصيات ومذاهب فلسفية، مبادئ الفلسفة، ١٩٦٠ وكتب ديكارت ١٩٤٢ / ٤٦ / ٥٣ / ٥٧ / ٦٩ / ٦٥ ورواد المثالية الغربية ١٩٦٧.

ومع أنى أعتقد أن آرائى قائمة على براهين يقينية جدا وبديهية جدا فلمست مع ذلك راغبا على الاطلاق أن أدلى بها معارضا سلطة الكنيسة ، . مهمة جيلنا هى الانتقال من ديكرت لاسينوزا ، من « التأملات » إلى « رسالة فى اللاهوت والسياسة » حيث طبق سينوزا منهج الوضوح والتميز فيما استشاء ديكرت منها الدين والسياسة (٧٣) .

إن الاعجاب بكانط (٧٤) وتعاطف رائد الجوانية معه هذا التعاطف الذى يتوحد فيه الرائد بالرائد حتى تمتحى كل مسافة بينها ضرورة للرؤية النقدية جعله يفضل الجانب الثابت فى المثالية الترنسندنتالية والطابع التركيبى الآلى للذهن وغيااب العالم مع حنور السماء المرصعة بالنجوم والقانون الخلقى فى النفس ، والوقوع فى بعض التصورات الشعورية السائدة فى الغرب بالنسبة لتصنيف البشر إلى أجناس طبقاً للون البشرة على ما هو معروف فى فلسفة كانط فى التاريخ (٧٥) .

وإذا كانت الجوانية تهدف فى نهاية الأمر إلى البحث عن فلسفة توقف أمة فإن نماذجها ظلت أسيرة الوعى الفردى دون أن تتحول إلى ثقافة وطنية أو أيديولوجية قومية (٧٦) . فتعريف أرسطو للفضيلة بأنها وسط بين طرفين وبراى

(٧٣) أنظر ترجمتها لاسينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧١ .

(٧٤) ترجم رائد الجوانية لكانط « مشروع السلام الدائم » كما ترجم أخيراً كتاب بوترو عن كانط . الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٦ .

(٧٥) الجوانية ص ٢٥٣ .

(٧٦) « ألا توجد فلسفة حياة تجاوز الحدود الضيقة ، حدود المذاهب المغلقة التى تدرس فى الكتب والجامعات ، فيرتد أثرها إلى الشعب وإلى الجماهير ؟ وبعبارة أخرى : ألا توجد فلسفة تضع لنا مبادئ عامة لتربية جديدة ، =

قيمة الاعتدال لا تكفي لتأسيس فلسفة ثورة ، بل أن التنوير هو مقدمة الثورة وشرطها الأول . ومهمة جيلنا هي في الانتقال من رواد المثالية إلى فلاسفة التنوير إلى فولتير وروسو ودالمبير وديدرو . وإن ما يخدم ثقافتنا اليوم ليس ترجمة مبادئ الفلسفة أو « التأملات » ، بل ترجمة « دائرة المعارف الفلسفية » رائدة الثورة الفرنسية .

ان مهمة جيلنا أيضا هو الانتقال من كانط إلى هيجل من « السلام الدائم ، إلى الدولة » ، ومن كانط إلى فشته من فيلسوف السماء المرصدة بالنجوم إلى فيلسوف الأرض المحتلة ، فيلسوف المقاومة ، فيلسوف الاقتصاد الموجه للدول المتحررة .

وإذا كانت الجوانية مثالية عمل وبدأت بالفعل من يقظة الوعي القومى ضد المحتل البريطانى فإنها بدأت بشيلر متبنا بسقوط الامبراطورية البريطانية وهو ما كان يركزى الشعور القومى لدينا ونحن نعانى من نير الاحتلال . ولكن النزعة الانسانية للبرجمانية قد لا تكفى حاليا — بعد أن تحررنا وطنيا من الاحتلال البريطانى ، وبدأنا عملية التحرر الاجتماعى ربما نكون فى حاجة إلى

== فتوقظ الشعوب الوطنى فى أبناء الامة ، وتعلمهم بأبواب حياة الضيم والمثله ، ويحققون حياة الحرية والكرامة ، الجوانية ص ٤٧ وقد كان ذلك أيضا مطمح مصطفى عبد الرازق ، ، وراعى فى هذا المجلس أن الحديث كله كان يدور على مسألة من المسائل الدقيقة التى كانت تشغل بال الناصر فى مصر ، وهى البحث عن أنجح الوسائل لتغذية الحركة الوطنية وتنمية الوعي القومى بغية التخلص من الحكم الاجنبى وتحقيق الاستقلال التام ... إننا نريد فلسفة توقظ فينا الوعي القومى العالى ، وتبث فى شبابنا روح الكفاح لإجلاء الغاصبين عن بلادنا ... نفس المصدر ص ٥٥ .

تأسيس نقد اجتماعي وبالتالي فإن مهمة جيلنا هي الانتقال من شيلر إلى ماركس في إطار مرحلة التنوير (٧٧) .

إن مهمة جيلنا هي إعادة الاختيار بين الفلاسفة الأوربيين طبقاً لما يليه موقفنا الحضاري ، فالاستشهاد بياسبرز على فكرة الغير بالنسبة لنا نستشهد به على عقم المثالية في السياسة الغربية وكيف أنها لم تستطع الوقوف أمام الرجعية والاستعمار والازمة يهاجم العلم وليس ذلك موقفنا، ويهدم الماركسية والفرويدية وليس ذلك من مصلحتنا فنحن نعيد بناء العقلية العلمية لكي نقضي على الخرافة والاسطورة ، ونؤسس نقدا اجتماعيا ، ونحرر أنفسنا من مظاهر العكس والحرمان (٧٨) . فإذا كان المجتمع الاوربي قد كفر بالتاريخ وفي حاجة الى الله

(٧٧) « قد دعاني إلى الاهتمام بفلسفة شيلر باعشان مختلفان : أحدهما يمتد إلى شعوري القومي ، فقبل سنة ١٩٣٥ — وكان الصراع بيننا وبين الاحتلال الانجليزي على أشده ، وقع في يدي كتاب صغير ذو عنوان جذاب : « مستقبل الامبراطورية البريطانية » . أما مؤلف الكتاب — وهو شيلر — فلم أكن أعرف اسمه ، ولا قرأت له شيئا ، ولكن عنوان الكتاب أغرانى بقراءته في شوق ولهفة ، فأخذت التهمة التهاما في جلسة واحدة والمهم أن وجدت مؤلفه الانجليزي يتنبأ فيه بما أكد حدسي وحنق مرغوبي من قرب انهيار الامبراطورية البريطانية ... وطبيعي أن ارتحت كل الارتياح لهذه الفكرة إذ وجدت فيها بشيرا بالفرج القريب وأملا في ذوال الغمة الزمنية بتقلص ظل الاستعمار البريطاني الذي جثم على صدورنا ردحا من الزمان فأذل كبرياءنا الوطني وأهدر كرامتنا القومية ، شيلر ص ٧ — ٨ .

أنظر أيضا L' Humanisme de F. C. S. Schiller, Bulletin of the

Faculty of Arts, Vol IV, Part II, Le Caire 1936

(٧٨) يقول رائد الجرائية « كارل ياسبرز فيلسوف ألماني معاصر »

فإننا فاما حاجة إلى التاريخ دون غيره (٧٩) وإذا كان ياسبرز يريد بناء مجتمعه على الروح فإن مجتمعا يعاني من سيطرة الزوج وغياب ترشيد المادة . وإذا كان ياسبرز يود اغامه سلام إجتماعي على فكرة التواصل فإن مجتمعا يتحرك بالصراع بين الأضداد ويتفجر المتناقضات (٨٠).

وإذا كانت الجوانية نوجب بكل فيلسوف بلا استثناء ، ويمنعها منهج الحب المسبق من النقد وبيان العيوب (٨١) فإنها رأت في هيدجر أيضاً ما يجب التعريف به في عالمنا العربي بالرغم من أنه فيلسوف معقد متوجع ، يشعر بفراغ روحى ضيق ، ملئ بالخرابة والنفور ، مبطىء في عرض الأفكار متسكف متفهم في عرض المصطلحات ، فإذا فتشت في آخر المطاف عن محصول منه بعد المشقة والعناء وجدته لسوء حظي قليلا ضئيلا (٨٢) فالجوانية وهيدجر

ورسل من رسل الوعي الانساني ومفكر من مفكري الجوانية المفتوحة ورائد من رواد الحرية المستيرة وقف في وجه الطغيان زائدا من كرامة الانسان منددا بضلال العصر ، مجاهدا في سبيل السلام . كارل ياسبرز . مستقبل الانسانية ص ٧ الدار القومية ١٩٦٣ .

(٧٩) د ولم يعد هناك شيء فوق الانسان ، بعد أن وضعوه في مكان الله ، وأضحى التاريخ لا الله هو الحاكم الأعلى ، . العقل والحرق في عصرنا ص ٢٣ - ١٤ .

(٨٠) أنظر موقعنا من ياسبرز في فضايا معاصرة ج ١ الرجعية والاستعمار في فكر الفيلسوف الراحل ٣٩٨ - ٤٤١ د التواطؤ المازي الأمريكي عنه الفيلسوف الراحل د ص ٤٤٢ - ٤٦٥ .

(٨١) هيدجر : في الفلسفة والشعر . الدار القومية ١٩٦٤ .

(٨٢) فإني أعتقد أن واجبا على العموم حين ندرس آثار عظيم من عظماء =

ضدان . فيهدجر ليس مثاليا والجوانية مثالية أو هيدجر ليس ثنائيا والجوانية ثنائية ، وهيدجر ليس متفائلا والجوانية متفائلة ، وهيدجر ليس بسيطاً واضحاً والجوانية ديـكارـتية ، وهيدجر ليس متدنياً والجوانية بعد دينى فى اللسان وهيدجر ليس أخلاقياً ، والجوانية نظرة خلقية وهيدجر لا يوقف أمة والجوانية فلسفة ثورة .

لقد آن الأوان لجيلنا للانتقال من رينال إلى بولتمان ومن الأدب إلى العلوم الاجتماعية ، ومن شيلر Shiller إلى دستوفسكى وجوركى ، ومن مجد الاسكندرية إلى المقدس المحتلة ، ومن المناداة بالمثل الأعلى إلى تحقيق المشروع القومى .

ولم تكف الجوانية فقط بارتباطها برواد المثالية الغربية بل ارتبطت أيضاً بالاتجاهات الأساسية فيه مثل العلم وتفسير معين له وهو العلم الأخلاقى ، فالعلم ليس أنما بل يحمل مثلاً أعلا ومذهباً أخلاقياً لو اهتمدنا إلى اتباعها لاوتينا نبلا وسعادة^(٨٣) فالعلم يتضمن ثلاث فـكرات : إن اقدم الفكر وجر أنه الفائقة هما صميم الكرامة الانسانية وأن الحرية هى الشرط الضرورى لكل رقى، وأن من الممكن بل من الواجب أن يتم اتلاف العقول والقلوب إذا قبل الناس الحقائق التى أثبتها بالبرهان وقبلوا المناهج التى تمكن من إقامة ذلك البرهان. إن مهمة جيلنا هو الانتقال من العلم الأخلاقى إلى العلم السياسى فالذى يتحكم فى

== الفكر أو فرضه على أحسن ما يمكن من وجوه كما لو كان مذهبنا بل يـجـمـل بنا أن نصطنعه لأنفسنا مذهباً فى مرحلة البحث والعرض على الأقل ونرجى ونفقه إلى أن يتم لنا الوقوف عليه وتمثله والنـكـن منه . شخصيات ص .

(٨٣) البيربايه : دفاع عن العلم ، ص ٢٦٤ دار إحياء الكتب العربية القاهرة ١٩٤٦ .

استعمال العلم ليس أخلاق العلماء بقدر ماهو النظام السياسى الذى يعيش فيه العلماء .

ولم تكف الجوانية بانقسابها إلى رواد المثالية الغربية أو أخلاقيات العلم عند بعض المعاصرين بل ربطت نفسها كذلك بخصائص الروح الفرنسى كمقدمة لمعرفة خصائص الروح المصرية (٨٤) . وبالرغم من أنه لا يوجد خصائص عامة فريدة لكل شعب من الشعوب مختارا أو غير مختار ولكن تتمثل فى كل شعب كافة الاتجاهات والمذاهب من مثالية وواقعية وإنسانية طبقا للثقافة التاريخية وموقع الشعب الحضارى وقد ساد هذا التحليل فى القرن التاسع عشر إبان النزعات القومية والعنصرية والرغبة فى السيادة والسيطرة لافقى الشعوب . وبالرغم من أن الغالب على العقلية ، الانجليزية الواقعية والوضعية إلا أنها أبرزت تيارات أفلاطونية وإنسانية وبالرغم من أن العقلية الألمانية ميتافيزيقية عميقة مذهبية مجردة إلا أنها أيضا قد أبرزت الاتجاهات المادية والرومانسية . إن مشاركة الجوانية لخصائص الروح الفرنسى من قصد وآزان وإنصافها بالحكم السليم والبساطة والوضوح وإعتمادها على التورقارى والملاحظة الباطنية والنفور من المذهب وتأكيدها على الحرية والروحية يجعل من الصعب عليها أن تتحول إلى ثقافة وطنية إلا بعد إثبات اتفاق الروح المصرية والروح الفرنسية فى نفس الخصائص . وما أسهل أن تثبت هذا الاتفاق إذا شاء البعض مع خصائص الروح الألمانية أو الانجليزية أو السلافية (٨٥) إن مهمة الانتقال من خصائص

(٨٤) خصائص الروح الفرنسى . دار النشر هورس القاهرة ١٩٢٤ الطبعة الأولى فى المقتطف نوفمبر ١٩٤٢ .

(٨٥) البحث فى خصائص الروح الفرنسى مسألة جدية من باب العناية خصوصا فى الأحوال التى تمتازها بلادنا المصرية ، وفى الوقت الذى يجمل أن يضع الكتاب

الروح الفرنسى إلى أيد يولوجيات العالم الثالث ومن لمحات من الفكر الفرنسى المعاصر إلى تحويل التراث القومى للشعوب إلى أيد يولوجية معاصرة . إن المثالية ليست حلا لمشكلاتنا كما هو الحال فى أوروبا المعاصرة ؛ بل ترشيد الحياة والتوجه إلى العالم وتحليل العقل . بل إن الصرخات المثالية فى أوروبا المعاصرة لنداء عاجز فى عالم تتحكم فيه القوى السياسية والاجتماعية ، وإبراء للذمة بأسهل الطرق وأقلها تأمرا أو تسترا على واقع وتغطية له وتأجيل الصراع الفعلى بخصوص الروح وإدانة الحيوانية فى حياتنا (٨٦) .

== والعارفون أمام أعين الناس أنماط ونماذج مختلفة للتفكير فى البلاد الأجنبية فلنأتهدى بها . فى دعم قواعد صالحة لبناء تراث فكرى مصرى أصيل . المصدر السابق ص ٩ .

(٨٦) واليوم وقد بلغت الإنسانية من تاريخها ساعة الفجيعة الفاصلة ، والآن وقد وضعت بين الله والحيوانية فواجب عليها أن تختار أمرها دون الآخر .

فإذا كان الاشراف يصدر عن الأخس ، والأكثر يأتى من الأقل أى إذا كانت الحياة تأتى من المادة والروح من الحيوانية لم يكن الله الا صنما ، ولم يكن الإنسان إلا حيوانا متطورا ، وكان مصيره مصير البهيمية ، وكان مآله الموت المحقق وإذنى فقد أصبح وجودنا كله محبوسا فى الحياة الراهنة وجوهرا ناعصورا فى حدود الحيوانية .

وذلك هو المآل الذى تجرنا إليه بعض الاتجاهات الفكرية الحديثة المخالفة مخالفة صريحة لاتجاهات الفكر الفرنسى على نحو ما وصفها ألسنازى بعض مذاهب التفكير الأوربية الأخرى وقد أحلت التصورية محل الروحية ، والصيرورة الأبدية محل الخلق ، والروح اللاأخروية محل النفس الفردية (؟ ألسنازها قد أفضت إلى إنكار وجود الله وإلى تأليه القوة الغشوم وإلى تقديس حاجات

إن الاعجاب بفرنسا وإعتبارها فكرة ضرورية للحضارة على مايقول
تشارلز مورجان يجعل مهمة جيلنا هو الانتقال من سحر باريس إلى عشش التريمان
ومن ومضات باريس إلى مجارى القاهرة (٨٧) .

وفد استعمات الجوانية الحضارة الغربية على نحو آخر غير الانتصار للبشالى وترجمته
وترويجه لشعوبنا وهو بيان أثر الحضارة الغربية فى ثقافتنا قديما أو حديثا .
مثل الرواقية فى الاسلام ، وأثر الحضارة الغربية على مناهجنا فى التربية . وهذا
الاستعمال يقوم عادة على الأثر والتأثر وهو منهج معاب فكريا وعليها ، فالحضارات
لاتأثر فيما بينها ناقلا ومقول بل تتفاعل فيما بينها ، وما يظنه البعض أثرا

== الأبدان ؟ أو أليست بهذا قد انحطت إلى مستوى الحيوانية الصرفة وأرقت فى ذلك
حتى على قدماء الدهرين والوثنيين ممن كانوا يعبدون الطبيعة ومظاهرها . ولكننا
إذا إعترفنا مع الفكر الفرنسى بأن الأكثر لا يمكن أن يأتى من الأقل وأن النظام
لا يصدر عن الاضطراب . ولا العقل عن الآلية ولا الانسان عن الحيوان إذن لوضعنا
فى أصل كل شئ وفى أصول وجودنا مبدأ الكمال والحق والخير وهو الله ،
وإذن لأصبح للانسانية معنى إذ تتجاوز الحيوانية بالعقل والحرية وتعلو عليها
علوا لامتناهيا . وواجبنا أن نستعمل العقل وتلك الحرية لتتخلص بكل ما فى
وسعنا من الحيوانية ولكى نرقى حثيثا إلى الله لأن كرامة الإنسان إنما نكون
فى ذلك الجهد الموصول نحو اللامتناهى ونحو الكمال . المصدر السابق ص ٣٠
— خاتمة الكتاب: أن ندين أن الفلسفة الحققة هى الفلسفة الروحانية . شخصيات
ص ١٥٨ .

(٨٧) لمحات من الفكر الفرنسى . مكتبة النهضة المصرية ص ١٩٧٠ والكتاب
مهدى إلى الصديق العلامة جاك بيرك . ويسنشهد رائد الجوانية بعبارة
تشارلز مورجان وكتاب الفلسفة الرواقية مهدى إلى باريس مدينة العلم والعرفان .

قد يكون إظهاراً للحكام أو توارد خواطر أو وجود أفكار لوجود نفس الظروف أو استعمال لغة أو تمثل واحتواء (٨٨) .

وإذا كانت الجوانية تدعو إلى الإخلاق الروقية لجبلنا فإن مهمتها هي بيان حدود الدعوة المثالية لتهديب الأخلاق ، والاتقال من أخلاق المثال إلى أخلاق الطبيعة ، ومن الرواقية إلى الأبيقورية بدل أن ندعى الرواقية في خطبنا وإعلامنا ونحن نقستر وراءها على أبيقورية دفينية .

وأخيراً تستعمل الجوانية تراثاً القديم في دراسة الفكر العربي وإظهار حلول جديدة لمشاكله فتستعمل التراث الاسلامي لمعرفة أخبار الرواقية وإلى أفكار الصوفية لتوضيح الاخلاقية الرواقية . وشرح كوجيتوديسكات بالرجوع إلى إنية ابن سينا أو إلى فلسفة اللغة العربية وتحليل الوجود عند سارتر وهيدجر بالرجوع إلى علم الكلام عند المسلمين خاصة المتأخر منه عندما أصبح تحليل الوجود هو الغالب على الموضوعات الكلامية ذاتها (٨٩) .

— Stociene et la pensée Islamique. Revue Thomiste, (٨٨)
Paris, 1959

— Lights .. stoicism and the Modern thought, qp. 26 — 46.

وأيضاً : الفلسفة الرواقية ، القاهرة ١٩٤٥ ، الفصل الثاني : الرواقية في الاسلام ص ٢٢٨ — ٢٤٧ .

(٨٩) ولكني أحسب أن قراء العربية ممن لهم ببعوث علم الكلام سيجدون في قراءة الكينونة والعدم جوافكريا شبيها إلى حد كبير مع إختلاف الزمان والمكان بالجوالذي كتبت فيه مؤلفات الشهرستان أو الايجي أو اللقاني .
وفي اعتقادنا أنه كان من الممكن لسارتر أن يقرأ كتاب الموقف بعرض الدين الايجي قبل تأليف كتابه الكبير فربما كان يجرى فيه شيئان التعديل لنظراته وعلى أقل تقدير ما كان فيها متصلاً بتحليلاته اللغوية والمستندة في كثير من المواضع =

وكذلك تستعمل الجوانية تراننا الفلسفي القديم وقواميسه ومصطلحاته لشرح موضوعات الفلسفة الحديثة ومسائلها عند يسكاوت خاصة بما يثلج النفس ويعطى الإنسان الشعور بالإيمان والألفة بأن الفكر الغربى ليس بغريب عليه .

ولكن يظل الاشكال ماذا نختار من التراث الغربى وماذا نرفض ؟ متى تنتقل من تخليص الإبريز فى تلخيص باريز ، إلى ، إنبهار الغرب ، ومن د رواد المثالية الغربية ، إلى فلاسفة التاريخ ومفكرى الحضارة ؟ ١٠٠

١١ — ختام : لقد ظلت الجوانية أسيرة الوعى الفردى للأسباب الآتية :

١ — خروجها من الفكر الدينى ، فالدين هو البعد الجوارى فى الإنسان ، والنظرة الدينية للعالم نظرة فردية تقوم على د لئن يهدى اليك الله رجلا واحدا خير من الدنيا وما فيها ، ، وعلى أن الوعى الفردى سابق على الوعى الإجتماعى ، وعلى أن حركة التاريخ مرهونة بالوعى الفردى المتمثل فى ظهور الأنبياء ، أو فى أهل الكهف أو فى البقية الصالحة أو فى د واذا قال رجل من آل فرعون يكتم إيمانه ...

== إلى اللغتين اللاتينية والألمانية وربما كان يلحظ عندئذ الفرق الواضح بين منطق اللغتين منطق اللغة العربية وخصوصا فى نظرتها إلى مسألة الوجود ومسألة الماهية . لمحات من الفكر الفرنسى ص ١٣٩ .

هذه التفرقة (الوجود العام والوجود المتعين عند هيدجر) لاتبدو غريبة على : فالمفكرون الاسلاميون القدماء من المتكلمين والحكماء كانوا يفرقون بين وجود الاشياء فى الازهان ووجودها فى الاعيان أو الوجود الذهن والوجود العينى أو الوجود العام المطلق والوجود الشخص المشار إليه . هيدجر : فى الفلسفة والشعر ص ١٠ .

(٩٠) أنظر مقالنا ، موقعنا من التراث الغربى ، فى قضايا معاصرة ج ٢

ص ٣٠ — ٣٣ .

٢ — تأصيلها في رائتا الصوفي، والتصوف أيضاً نزعة فردية تهدف إلى إنقاذ الفرد بعد استحالة إنقاذ المجموع، وتقوم على القيم الفردية وأخلاق البطولة، وعلى الاتحاد الفردي بالمثال، والتجرد من العالم بعكس التشريع الذي يتأصل في الجماعة ويهدف إلى إقامة النظام في العالم بالعمل فيه.

٣ — تركيز المصلحين الدينيين جهودهم على قضية الوعي الفردي وأن نهضة المسلمين بعد ركود طويل مرهونة بيقظة الوعي الفردي، بل إن الوعي الاجتماعي عند إقبال والأفغانى هو وعى فردى مكبر وذانية للأمة، فارتباط الجوانية في نشأتها بحركة الإصلاح الدينى جعلتها قاصرة على مستواها ومتمثلة لنظرتها.

٤ — الجوانية بالمثالية الأوربية جعلها أيضاً قائمة على الوعي الفردي، فالمثالية الأوربية كما وضعها ديكارت وكانط كانت رد فعل على غياب الوعي الفردي في العصر الرسيط، وظلت بعد أن طورها شيلر وبرجسون والفلاسفة المعاصرين رد فعل على الوعي الفردي باعتبارها عقلانية خالصة. والمثالية الأوربية في كلتي الحالتين ظلت أسيرة الوعي الفردي بالرغم من ظهور بوادر الوعي الاجتماعي عند سيمونزا وفشتة وهيغل.

٥ — ظهور الجوانية في فترة سادت فيها الليبرالية المصرية بعد أن ظلت التيار السائد منذ حركة الإصلاح الدينى ولامتدادها في السياسة والاجتماع. والليبرالية كأيديولوجية تركز القيم الفردية وتبدأ من الوعي الفردي وتدعو إلى العقل والحرية والديموقراطية.

٦ — ظهرت الجوانية من الطبقة المتوسطة وهربت عن أيديولوجيتها التي تضع المشكلة الاجتماعية والوطنية وضعاً فردياً بإرجاع الأولى إلى فساد الأخلاق والثانية إلى غفو الضمير ومحاولتها التعبير عن طريق التربية الفردية التي هي أساس النزبية القومية.

٧ — ظهرت الجوانية في فترة من تاريخ مصر ظهر مفكروها وقادتها كالنجوم الزاهرة في مجتمع فاهض بدأ التعليم فيه ورجوع أعضاء البعثات وإنتشار أفلامهم في الصحافة الأوربية والسياسية ، فالتركيز على الفرد هو في حقيقة الأمر تركيز على الذات ، وعلى التسابق على الزعامات ، والتنافس على القيادات .

٨ — عدم ظهور المشكلة الاجتماعية بوضوح كما أصبح الحال فيما بعد الثورة المصرية والتركيز على مشكلة الوعي القومي الذي هو في النهاية وعى ذاتي بل إن الاقطاعي المستتير كان نموذجا للوعي الفردي في عقلانيته وحرية وديموقراطيته .

٩ — غياب العمل الحزبي الذي يحمل تبعه العمل الجماعي والدفاع عن الجماهير ، وإختصار العمل الحزبي أيضا في دائرة الباشوات وانتقالهم من حزب إلى آخر أو انقسامهم وتكوين أحزاب مستقلة جعل التركيز على الأفراد وعلى الزعامات الفردية هو أساس العمل الحزبي وهو ما استمر فيما بعد الثورة المصرية وظهور الزعامة الفردية .

اننا لا يمكن فهم الجوانية دون الرجوع إلى الجيل الذي نشأت فيه . فقد ظهرت بعد الحرب الأوربية الثانية عدة محاور في فكرنا القومي ، معظمها ترتبط بمحاور أصلية في الفكر الغربي ، تهدف كلها إلى الإصلاح بالتركيز على بؤرة يعاد بناء فكرنا القومي ابتداء منها . وكانت الجوانية امتدادا للمثالية الغربية وتأصيلا في تراثا الديني بوجه خاص والإصلاح بوجه أخص أحد هذه المحاور في مقابل العقلانية الخالصة المرتبطة بالاعتزال أو السلفية الخالصة المرتبطة بالاشعرية أو الوضعية الصرفة المجهتة الجنود من التراث بالرغم من وجودها فيه سواء في المنطق أو في الاجتماع أو في علم النفس أو التسكلمية في العلوم الاجتماعية عامة وفي علم النفس خاصة أو الوجودية والنزعات اللسانية سواء ربطناها بتراثنا الصوفي والأدبي أو ظلت امتدادا للمحور الأوربي .

إن مهمة جيلنا تتميز بوضوح أكثر ، ويحدد موقفه الحضارى بتميز أكثر وهو أنه جيل ذومهام ثلاث : إعادة بناء تراثنا القديم على حاجات العصر ومتطلباته ، أخذ موقف من التراث الغربى باعتباره أوربى صرف وفى إطار التمايز السكلى بين الحضارات ، التنظير المباشر لواقعنا من أجل خلق ثقافة وطنية تمتد جذورها فى تراثنا القديم الذى مازال حياً فى شعور الجماهير يوجه سلوكها ، ويحدد تصوراتها للعالم ويحدها بقيمها من أجل خلق أيديولوجية وطنية حاولت الجوانبية وضع بذورها .

فتحية إلى الرائد ، وأهلاً بأجياله .

**Drugs and Crime :
The Case of Chronic Cannabis Taking***

By

M. I. Soueif(1)

A. M. El Sayed(2), Z. A. Darweesh(2), M. A. Hannouragh(3)

Introduction :

This paper addresses itself to three sets of findings thought to shed light on the relationship between chronic cannabis taking and criminal behaviour. Following are the groupings of findings :

- a. Opinions expressed by takers and non-takers regarding such relationship.
- b. Incidence of recorded offenses by takers and non-takers.
- c. Personality characteristics thought to be facilitating criminal behaviour.

Our results were obtained within the context of two large scale studies which were carried out on two groups of subjects : group a, including 204 takers and 115 non-takers who were all free citizens; and group b, comprising 850 users and 839 non-users, all prison-inmates. A number of reports have already been presented

-
1. Professor and Chairman, Psychology Department, Cairo University.
 2. Psychology Department, Cairo University.
 3. Department of Philosophy and Psychology, El-Menya University.

* Paper presented at the third International Symposium on Drug and Criminality, Sao Paulo, Brasil, 25-29 October 1970.

elsewhere (1—10). Though we do not intend to duplicate what was previously reported, a minimum of relevant points as to the description of our subjects, tools of investigation and drug potency should be underlined. First, our takers, as well as non-takers, were all males ranging in age from 15 to 50 years, and including in rather representative proportions individuals derived from urban as well as rural areas, occupying various positions on the continuum of literacy-illiteracy. Secondly, three main tools were utilized for the collection of data: a standardized interviewing schedule with established re-take reliabilities for each single item (9); a number of objective psychological tests (Soueif 1971, 1975); and official registers kept at the Ministry of Interior. Thirdly, analysis of 7 samples of cannabis seized on the illicit market in various parts of the country was carried out at the Laboratory of the Biological Unit at the National Centre for Social and Criminological Research in Cairo. Average 9 THC estimation was found to be 3.04% by weight*.

Table 1.

Questions (numbered according to their order in the interviewing schedule)	Retake reliabilities over 7 — 15 days	
	Reliability (takers)	Reliability controls)
	N = 45	N = 45
130. Do you think that hashish takers have more criminal tendencies than non-takers? Yes No	88% agr.	0.61 phi
<hr/> <p style="text-align: center;">If answer yes ask 131-135</p> <hr/>		
131. Do they actually commit more crimes than non-takers? Yes No	—	0.90 phi
132. Do you think that hashish takers- by and large - tend more than non- takers to : rob (), get violent (), bribe or get bribed (), commit forgeries (), deal in shady business (), rape (), murder ()?	94% agr.	82% agr.
133. When under drug effect do hashish takers tend more than usual to: rob (), get violent (), bribe or get bribed (), commit forgeries (), deal in shady business (), rape (), murder ()?	96% agr.	—
134. When hashish users are craving for the drug do they: rob (), get violent (), bribe or get bribed	93% agr.	

commit forgeries (), deal in
shady business (), rape ()
murder ()?

Item 136 should be administered to prison inmates
who were previously convicted for crimes other
than taking cannabis, and to ordinary convicts
who admitted to have been taking cannabis.

136. Did you commit many offenses — —
when you were under hashish
effect (), when you were craving
for hashish (), or neither ()?

Findings :

Opinions :

Six questions were administered to our subjects tapping their as to the relationship between cannabis and crime.

Table 1 presents the questions together with their estimates of reliability for both takers and non-takers.

Consistently more controls than takers viewed a close association between cannabis taking and crime. Thus 68.47% of the free controls vs. 21.48% of the free takers saw that cannabis users had more criminal tendencies than non-takers. The respective percentages among prison inmates were 61% and 6%. Among the free interviewees 93.444 of the controls vs. 918% of the takers who emphasized an association between drug taking and criminal tendencies stated that takers did commit crimes more frequently than non-takers. The corresponding proportions among prison inmates were 95.9% and 80.4%. As to specific crimes thought to be usually committed by cannabis takers all our interviewees gave prominence to one and the same collection of offences, viz, bribery, forgery, dealing in shady business and rape. Within the subgroup of free takers we could find fluctuation of opinion denoting that the group was convinced that when under the influence of the drug and when craving for it, takers would show more proneness to criminal behaviour. However such conviction was not revealed through the responses given by our prisoner takers.

The last question, as to whether subjects, who already had criminal record, used to commit offences when under drug effect, craving craving for the drug or neither craving nor high was ad-

* Thanks are due to Dr. Z. I. El Darawy and Z. M. Mobarak who conducted this piece of work expressly for the project herein reported.

ministered to 30* takers only. Eleven subjects said they did commit the offences when high, 6 when craving for the stuff and 13 when in neither state.

Since we had about one third (31.5%) of our users taking opium over and above cannabis, we gathered it would be advisable to break down the group and reanalyse the data along this axis. However no significant difference between opium takers and nontakers regarding the questions on cannabis and crime could be established.

To summarize: More controls than takers were of the opinion that takers had criminal tendencies and that they did commit offenses more than non-takers. Controls as well as takers underlined bribery, forgery, dealing in shady business and rape as the offences most frequently committed by cannabis users. The same profile of responses was given by prison inmates as well as non-prisoner subjects. And within our group of users we found no significant differences between those who took opium and those who did not.

Criminal behaviour :

We examined the actual criminal records of 553 takers incarcerated in three of our largest prisons (Turah, Qanater and Marg) and of 458 controls derived from the same prisons. To provide for the highest possible authenticity of information, we did not use the local files found in the prisons, but rather those kept at the Central Record Office at the Ministry of Interior. In comparing between takers and non-takers we took into account all criminal offences other than those having to do with narcotics (using and/or Pushing). 5.7% of hashish takers vs. 18.5% of controls were found to have had criminal records previous to their arrest. The discrepancy between the percentages was highly significant*

* It should be noted that about 5.7% only of our prisoner takers were found to have criminal records previous to their arrest.

* $t = 2.86$ (beyond . /1 using a two-tail test).

We also found that controls tended to exceed users regarding the average number of offenses committed by each of those subjects having criminal records; 5.3 vs. 4.5 offences respectively (4).

The conclusion to be drawn is that, within the prison population, we could not establish a significant association between criminal behaviour and cannabis taking. Indeed, if anything, we may talk about an inverse relationship.

Personality :..

Three kinds of data are presented in this section; (a) data pertaining to what usually is considered to be generalized or stabilized traits of personality, (b) findings concerning situationally determined characteristics, and (c) facts relating to the interaction between the drug and personality.

a. On a dimension of 'docility - ascendancy' or 'hard-headedness', takers differed significantly from non-takers ($\chi^2 = 9.92$, 2 d.f.). Takers assessed themselves as less docile and more ascendant than non-takers. On sociability, users differed still from controls: 30.4% of the users stated that they usually preferred to spend their time on their own, 34% said that they would rather spend it with some company, and 35.6% claimed that it did not matter either way. Those were contrasted with the following percentages among controls: 48.3, 34.1 and 17.6 respectively. The discrepancy between users and controls is highly significant ($\chi^2 = 51.17$, 2 d.f.). Obviously, equal proportions of users and controls prefer to stay with some company. But the difference lies within the two other categories, with more controls than cannabis users choosing to be on their own, and fewer controls maintaining that it did not matter. New to infer from such information that cannabis takers were more sociable, or that non-takers were more withdrawn, does not do justice to the gestalt implied in the data presented. We would rather draw the conclusion that for non-users the psychological impact or weight of "the others" seems to be heavier than it is for users. On acquiescence, we did not find any appreciable differences between users and controls. And on negativism (or contrariness), users gave few answers that classified them as negativistic,

In brief, as to generalized traits of personality, users assess themselves as less docile and more ascendant than controls, and for them human company does carry much weight. However, they are less negativistic than controls.

b. Table 2 shows data about users and non-users regarding frequency of conflicts they get involved in within the context of everyday life situations.

Table 2: Frequency of conflicts encountered by cannabis users* and non-users in their daily life situations

	Subjects	Frequent	Sometimes	Rare	Never	N	Significance
With wives	Users	25	45	84	129	283	0.039
	Non-users	42	83	151	232	508	N.S.
With own children	Users	13	37	70	130	250	28.764
	Non-users	4	32	109	301	446	H.S.
With junior	Users	17	22	42	112	193	0.023
	Non-users	30	52	142	206	430	S.
With superiors	Users	8	23	41	113	205	20.110
	Non-users	47	56	187	274	564	H.S.
With friends and/or colleagues	Users	17	52	115	145	329	6.357
	Non-users	49	110	347	314	820	N.S.

* Those who took cannabis one time or less per day.

* Statistical significance for 3 d.f. N.S. = Not significant.

S. = Significant at or beyond 0.05

H.S. = Significant at or beyond 0.01

With respect to quarrels with wives, friends and/or colleagues, users did not differ much from non-users. Moreover, significantly fewer users than non-users were involved in conflicts with their superiors and their junior colleagues. Only in one area, viz. interaction with their own children, cannabis takers reported a higher frequency of discord. On the basis of such data, the conclusion can be drawn that takers tend to be less quarrelsome than controls.

Table 3 presents information concerning the outcome of comparison between the patterns of behaviour displayed by takers and non-takers under 'culturally stressful' conditions. By culturally.

Table 3: Patterns of behaviour displayed by users and non-users, when provoked to anger, under stressful social situations

Aggressor	Subjects	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	N	(6d.f.)
Father	Users	0	4	23	228	13	2	35	305	29.122
	Non-users	0	7	64	632	48	11	27	789	H.S.
Superiors	Users	4	12	52	78	8	0	52	206	61.601
	Non-users	3	9	62	396	53	0	82	611	H.S.
Friends and/or colleagues	Users	31	40	111	195	14	0	0	391	9.666
	Non-users	37	74	270	408	45	1	0	835	N.S.
Non-acquaintances	Users	32	56	81	200	12	0	0	381	10.280
	Non-users	81	96	185	417	60	0	0	830	N.S.

- (1) Physical violence
- (2) Verbal violence
- (3) Cutting
- (4) Let it pass
- (5) Something else
- (6) Cannot remember
- (7) Never happened

Stressful conditions we mean situations capable of generating contradictory personal attitudes at a high level of intensity. Respect for parents and superiors, and tolerance towards personal friends, are strongly valued attitudes in the Egyptian society. When such persons become sources of frustration (provoking one's anger) an extremely stressful situation is then created. Inspection of table 3 shows no significant differences between users and non-users regarding reactions towards aggressive friends and/or colleagues and strangers. In the situation involving an irritating father, the biggest proportion of the disparity between takers and non-takers lies in the response category 'never happened'. More users (11.5%) than non-users (3.3%) gave such responses. With antagonistic superiors, most of the discrepancy between takers and non-takers can be accounted for by the category, 'let pass' followed by 'never happened'. More non-takers (64.8%) than takers (13.4%) said they never had to face such situations. The data seem to denote that users have their own ways of not provoking their fathers and superiors to aggressive behaviour. However, if such tactics failed, takers would react more aggressively than non-takers.

Among our means of inquiry was questioning interviewees as to how they expected themselves to react to situations loaded with various kinds and degrees of temptation. One such condition was designed to explore the subjects' moral values concerning work involvements. Interviewees were questioned as to what they would do if they were given the choice between doing a job thoroughly, at the expense of much time and effort, and just completing it at a modest level of thoroughness, since nobody would uncover the defects. Among our prison inmates more users (5.9%) than non-users (2%) admitted that they would choose the easy way, they would simply cheat. We posed another question to our subjects: Supposing you made a mistake which was put at someone else's door, would you own up, or let it pass? More takers (13.9%) than controls (8.1%) stated that they would let it pass. The difference is highly significant.

The same pattern of disparity between takers and non-takers was revealed among free interviewees. Indeed the level of significance reached by the difference within latter group was much

higher than it was within prison inmates. Thus 18.14% of takers vs. 2.61% of controls would rather cheat. And 22% users vs. 7.83% non-users would let their own mistake be put at someone else's door.

c. A number of questions were administered to users to permit a deep look into their mental state when deprived of cannabis. The differences, as reported by the subjects themselves, between their state of mind when under drug effect and when deprived of the drug are so big that calculating tests of statistical significance was rendered pedantic. Whereas 83.1% hold that they are in good humour when drugged, only 8.4% could keep humorous while deprived of the drug. 71.9% are docile when under hashish effect, but only 29.9% can keep such docility when under deprivation. On the other hand 8.6% remain impulsive and rash under the influence, but 42.8% classify themselves as impulsive and rash while under the influence, but 42.8% classify themselves as impulsive when their drug seeking behaviour is frustrated. Negativism or contrariness goes up from 14.3% when drugged to 41.6% when under deprivation. And acquiescence goes down from 53.5% when under drug influence to 21.5% when under deprivation. Percentages reporting frequent conflicts with their wives, children, subordinates, colleagues, friends and superior increase sharply as users move from the state of being drugged to the state of being deprived of the drug. Under the former condition relevant percentages are: 4, 2.4, 4.3, 4.1, 3.2 and 2.1. Under deprivation respective percentages are: 47.6, 41.7, 48.3, ?, 45.5 and 37.6.

In summary, our chronic takers report a number of mood changes they undergo when deprived of the drug. They become ill-tempered, less docile, more impulsive, negativistic and quarrelsome.

Discussion

The data presented in this paper warrants a number of comments.

The opinion held by our controls to the effect that there is a close correlation between cannabis taking and crime does not agree with the facts revealed through the examination of the criminal records of our incarcerated subjects. On the contrary the viewpoint expressed by the takers was nearer to reality. We may, thus, consider the takers' point of view as informed opinion, whereas that maintained by the controls as part of a complex belief system, or 'ideology' the main service of which is to give meaning and strength to a ready adopted attitudes (12). Elsewhere we have shown other aspects of such ideology which reveal consistency and meaning fulness (13). For example controls were shown to believe that cannabis consumption was against Islamic strictures, but users believed that taking the drug did not constitute a religious offence. They, also, made it clear that it was because of such belief that they took to the habit with an easy conscience. Moreover, controls stated that in their opinion, cannabis would adversely affect the quality of performance on the job. But takers believed that the drug helped them to improve the quality of their output. Other examples could be cited showing that we are, here, dealing with two different, more or less integrated, 'ideologies', i.e. two groups of interrelated notions that were neither supported nor disconfirmed by the use of acknowledged scientific methodology. This poses a serious question to workers in the field of public mental health, especially those concerned with the task of working out educational plans for prevention (14). Would it be advisable for such planners to aim at correcting misinformed opinions, of the mentioned kind, among non-takers? And, in this case, how would such correction affect the shielding function of that ideology, if it has any? And what sort of non-takers should receive this correction? And, would it, then, be wise or even ethical to present this part of the truth out of context, or should the presentation include the whole truth and nothing but the truth? And, in this case, how should the whole truth be put in digestible form? Scores of relevant questions could be raised.

The data on the actual criminal behaviour of our prison inmates as revealed by their criminal records should be taken with a good deal of caution.

To be sure, significantly more controls than takers were found to have criminal records previous to their most recent arrest, and controls tended to exceed users with respect to the average number of offences committed by each of those who have had criminal records. A methodologically safe comment, however, would be that such finding holds within the prison population. To put it rather explicitly, what we actually found means that our convicted takers were less criminal than the convicted criminals.

Formulated this way such comment would not block the emergence of a number of important questions which urge for reliable answers. At least two relevant problems could be delineated here: One involves comparing convicted takers with free takers, and the other comparing free takers with free controls, as regards criminal behaviour. It may be suggestive, at this point, to consider the following relevant patterns of findings. On the one hand 6% of our incarcerated takers emphasized an association between cannabis taking and criminal behaviour. This percentage was found to be almost identical with the proportion of users found to have had a criminal record before last arrest (5.7%). On the other hand, among the free takers 21.48% underlined a correlation between cannabis taking and crime. Would that denote a higher incidence of crime (that goes unnoticed) among the non-prison users? It could be the case. A plausible argument, then, will be that it is one and the same factor or multiplex of factors which sheltered this group of users from being convicted for drug offence as well as for criminal behaviour. But another way of interpreting the same piece of information is that it could, again, be part of an ideology adopted by free takers and acting as a 'buffer mechanism' to help in risk calculating, viz. in remaining reasonable about handling their own drug behaviour. An important fact which supports this interpretation is that the majority of our non-prison users took the drug at moderate frequency (less than once a day), whereas most of the convicted users tended towards heavy taking (about two thirds of the group took the drug at an average of twice

daily). We have recently shown that, although cannabis consumers, as a group, differ significantly from non-takers on a number of meaningful parameters heavy takers form a well differentiated subgroup which differs reliably still from moderate takers on some of those dimensions (18).

Our findings as to personality characteristics (stabilized traits as well as characteristics changing through specified situations and for interaction with the drug) provide a dimensional framework which can impose structure on, and introduce refinement into our area of concern. For one thing, criminal behaviour can be conceptualized as a continuum. For another thing, criminal behaviour can, still, be viewed as a resultant emerging at the intersection of a number of propensities represented by continua of various quantities. For a third merit, within such framework, it would be readily justified to introduce the concept of 'threshold'. We can talk about groups of people whose 'threshold' for committing criminal acts is low and others whose threshold is rather high with all kinds of others occupying various positions in between. We can also, talk about variables that would change the threshold in one and the same person, temporarily or, sometimes, irreversibly. Indeed such concept can give rich substantive content to the idea of 'vulnerability', enabling it to have an heuristic value for future research as well as action in the areas of measuring legal responsibility and working out plans for prevention. Of interest here is the constellation of characteristics reliably self-reported by takers describing how they change when they suffer from drug deprivation: they become ill-tempered, hard-headed, impulsive, negativistic and rather quarrelsome. These findings invite three main comments: (a) They are congruent with what was recently reported by Benowitz and Jones (2), Feinberg and associates (5) and Jones and Benowitz (6). Those authors found that, "When volunteers were given 30 mg doses of the THC orally for 10 - 20 days, sudden cessation of the drug was associated with the appearance of irritability, restlessness, decreased appetite, marked sleep disturbance (including EEG alterations) sweating, salivation, tremor, weight loss,, nausea and vomiting; diarrhoea and in general, a clinical picture similar to that following chronic administration at moderate doses of many sedative-hypnotic drugs" (7). (b)

Our findings are, also, in line with a number of results reported on withdrawal phenomena in animals. "The best studied is rebound in the integrated electrocardiogram of the rat, an effect reaching its maximum 2-6 days after cessation of the drug.... In addition, a performance decrement..... has been noted in chimpanzees on (differential reinforcement of low rates schedules) or delayed matching schedules.... (And) Kaymakcalan and Deneau had (also) described abstinence phenomena in monkeys...." (9). (C) It should be recalled that the behavioural changes mentioned with respect to our subjects are super imposed on a personality make-up characterized by defective sociability, and a weak moral sense that would permit cheating and throwing one's own misdeeds onto others. Under such conditions, the 'passage on act' from the socially controlled or acceptable to the socially uncontrolled or the antisocial behaviour seems to become increasingly facilitated. Worthy of comment, also is the fact that users have their own ways of not provoking their seniors to aggression but, that if such methods failed, they would react in a more aggressive way than non-takers would. This finding is in harmony with results recently reported on animal experiments. Those results have been summarized by the 5th Report on Marijuana and Health as follows: Cannabinoids tend to suppress aggressiveness in non-stressed animals, but increase stress-induced aggression (7, p. 54). Our findings are, also, in line with the results reported by Neto and Carvalho (8). Relevant here is the fact that those authors in selecting their experimental animals and designing their project they took into account the animals' level of neuroticism or emotionality as measured by the defecation score. They reported that, 'rates with a high index of defecation (viz. with something like built-in stress) appeared to be more susceptible to the cannabis elicited aggressive behaviour than the animals with a low index of defecation' (8). In other words cannabis induces aggression in neurotic or emotional rates, which is equal to saying these under stress.

In conclusion the relationship between cannabis consumption and crime seems to be very complex, whether we were to consider more association, cause-effect relationship or even opinion about either.. The literature is replete with conflicting statements. In

the thirties and forties the prevailing tone was emphasizing a causal connection between cannabis use and committing crimes characterized by violence. In the late sixties and early seventies the prevailing tone marks a swinging of the pendulum to the other extreme. Cannabis has been and is still being portrayed as a benign substance which enhances peace-seeking behaviour. In all fairness to the reality of our knowledge we do not yet have the width nor the depth of information which should enable us to give a valid answer to such a complex question. For the required answer should take into account acute as well as chronic reactions to cannabis, not only to Δ^9 -THC, at various doses, via different routes, in different hosts within the context of different sets and settings. Since this basic formula still has quite a number of unknowns the implementation of an urge for further investigation combined with an openminded attitude helping to absorb unforeseen discoveries should be taken as our immediate responsibility. In an earnest but premature attempt to answer the question some research workers were implicitly influenced by a prototype, seemingly, derived from the literature on psychostimulants and on hallucinogenics.

Paradoxically enough, this is true for both the defenders and the accusers of the drug. Aggressive behaviour, bizarre violence, capricious assaultiveness, and reaction to frightening delusions are but some components of the prototype. The accusers confirm it, and the defenders negate it. But even investigators concentrating on psychostimulants and hallucinogenic substances are becoming more and more aware of how complex the study of the relationship between their drugs of concern and crime is. Allen and colleagues, after reviewing part of the relevant literature, pointing out a number of contradictory findings in animals and humans, state the following: "Stimulants appear to have a multidetermined relationship to aggression.

The significant factors appear to be species differences, dose, duration of drug use, environment and individual differences, particularly in respect to predrug disposition toward aggression.... Similar findings have been reported for aggressive responses to drug-induced delusions with LSD. "(1). The same authors maintain

that, "One of the major limitations in the studies of psychostimulant effects on human aggression has been the failure to utilize an adequate laboratory measure of "aggressivity" for drug evaluation. Such a measure should permit repeated within subject testing in order to demonstrate expected individual differences in the drug response" (1). Those and similar other, not yet solved, queries make themselves visible through the literature on stimulants and hallucinogenics. It should, however be noted that large scale interest in conducting sophisticated research in those substances dates quite a few years back before cannabis and THC became a focus of concern. Furtherance of research efforts seems, therefore, to be still needed, quantity and quality-wise, for all sorts of psychoactive substances, including cannabis. But what is more urgently needed, and what should be diffused in some plan for furtherance of research, is to promote our ability to learn from what goes on in the areas of investigation next door to ours.

It should, also, be kept in mind that criminal behaviour is a strictly human phenomenon, and that it is not to be equated to violence or aggression. And though in some ancient civilizations the concept of a 'crime to be committed by an animal' was feasible, this seems to be no more the case. The implication is that no animal model can provide a satisfactory answer in this area of research. This is not to say that animal investigations in this are useless. What is really meant is that they cannot replace research on humans, because some variables which are strictly human will not have the chance to be represented in animal experiments. But this methodological objection will always leave the door open for animal studies to generate valuable notions.

The objection is raised against direct extrapolation; this is neither possible nor permissible. Other methods more suited to humans should be given the lead.

The individual case study approach could be recommended, provided some reliable method of data collection and data analysis is utilized to allow accumulation of meaningful and comparable observations.

The epidemiological approach, prospective, jussi prospective or retrospective, seems best suited to the task. This is particularly so if it is carried out within the framework of a transcultural design of research. Such design, if carried out with the necessary precautions for meaningful questioning, adequate sampling, standardised data collection, and valid assessment, should be able to answer the many unknowns in our basic formula.

A B S T R A C T

Three sets of findings, pertaining to the relationship between chronic cannabis taking and crime, are reported: opinions concerning such relationship, incidence of recorded offences by takers and controls, and personality characteristics thought to be facilitating criminal behaviour. The findings were obtained as part of a comprehensive project for the study of chronic cannabis consumption in Egypt, concentrating on 850 takers and 839 controls who were all prison inmates; and 204 users and 115 controls who were all ordinary free citizens.

A number of standardized questions with established reliabilities were administered to the subjects. More controls than takers expressed the opinion that takers had criminal tendencies and that they actually committed offenses more than non-takers. Controls as well as takers underlined bribery, forgery, dealing in shady business and rape as the offenses most frequently committed by users. The same profile of responses was given by prison inmates as well as non-prisoner subjects. And within users we found no significant differences between those who look opium over and above cannabis and those who did not. Among 553 takers and 458 controls, all prison inmates, significantly more controls than takers, were found to have criminal records previous to their arrest.

As to non-situationally determined traits of personality, users assessed themselves as less docile and more acendant than controls, and for them human company does not carry much weight. As to situationally determined characteristics cannabis takers tended to be less quarrelsome than non-takers. In culturally stressful situations (generating intensely contradictory attitudes) users have their own ways of not provoking their fathers and superiors to aggressive behaviour, but if such tactics failed, takers would react, then, more aggressively than controls. When faced with situations loaded with temptation for cheating or for evading responsibility takers would behave in a morally unsound way compared with controls. When deprived of the drug users were found to underge mood modifications that would make them ill-tempered, less docile, more impulsive, negativistic and quarrelsome. The implications for crime-preneness of such modifications and of all other findings were discussed.

References

1. Allen, R.P., Safer, D. & Covi, L. Effects of psychostimulants on aggression, **J. Nerv. Ment. Dis.**, 1975, 138 - 145.
2. Benowitz, N. L. & Jones, R. T. Cardiovascular effects of prolonged delta-9-tetrahydrocannabinol ingestion, **Clin. Pharm. Therap.**, 1975, 18, 187 - 297.
3. Committee for the Investigation of Hashish consumption in Egypt, **Hashish consumption in Egypt: research in progress: Report I: The interviewing schedule; construction, reliability and validity.** Cairo: Publications of the National Centre for Social and Criminological Research, 1960 (in Arabic).
4. Committee for the Investigation of Hashish Consumption in Egypt? **Hashish consumption in Egypt: research in progress: Report II: Hashish users in Cairo City: A pilot study,** Cairo; Publications of the National Centre for Social and Criminological Research, 1964 (in Arabic).
5. Feinberg, I., Jones, R., Walker, J.M., Covness, C. and March, J. Effects of high dosage delta-9-tetrahydrocannabinol on sleep patterns in man, **Clin. Pharm. Therap.**, 1975, 17/4, 458-464.
6. Jones, R. & Benowitz, N. The 30-day trip - Clinical studies of cannabis tolerance and dependence, **Pharmacology of marijuana**, S. Szara and N. Braude eds., New York: Raven Pr. (in Press).
7. Marijuana and health. 5th Annual Report to U.S. Congress, 1975. National Institute On Drug Abuse, Rockville, Maryland.
8. Neta, J. P. & Carvalho, F.v. The effects of chronic cannabis treatment on the aggressive behaviour and brain 5-Hydroxytryptamine levels of rats with different temperaments, **Psychopharmacologia** (Berlin), 1973, 382 - 392.
9. Paton, W.D.M. Pharmacology of marijuana, **Annual Review of Pharmacology**, 1975, 15, 191 - 220.

10. Soueif, M.I. Hashish consumption in Egypt, with special reference to psychosocial problems, **Bull, Narcotics**, 1967, 19, 1-12.
11. The use of cannabis in Egypt: A behavioural study, **Bull, Narcotics**, 1971, 23, 17 - 28.
12. The social psychology of cannabis consumption: myths, mystery and fact, **Bull, Narcotics**, 1972, 24, 1 - 10.
13. Cannabis ideology: A study of opinions and beliefs centering around cannabis consumption, **Bull, Narcotics**, 1973, 24, 33 - 38.
14. Some issues of major importance for prevention of drug dependence, **National Rev. Soc. Sciences (Cairo)**, 1974, 11, 39-61.
15. Chronic cannabis users: Further analysis of objective test results, **Bull, Narcotics**, 1975, 27, 1 - 26.
16. Chronic cannabis takers: Some temperamental characteristics, **Drug and Alcohol Dependence**, 1975/1976 1, 125 - 154.
17. Some determinants of psychological deficits associated with chronic cannabis consumption, **Bull, Narcotics**, 1976, 28, 25-42.
18. Heavy cannabis takers vs. moderates: a comparative study of personality characteristics, **New York Academy of Sciences Bulletin (in Pres)**.

lequel il vit et de penser qu'il se renferme dans une tour d'ivoire. Il fait partie de l'univers dans lequel se déroule son existence, même s'il plane au dessus de ce dernier, dans son désir de remédier à ses déficiences ou de répondre à ses besoins

Tel fut Osman Amin dans son Jowaniya "Intérieurisme", cette doctrine qu'il prêcha. Lui-même fut en pratique un "intérieuriste" dans sa conduite, vivant la plupart du temps avec ses pensées, parfaitement heureux dans sa bibliothèque qui était son refuge, comme s'il avait demandé aux siens de ne pas le déranger dans ce lieu bien aimé. L'intérieurisme est la force réelle dans le monde, c'est la force de l'esprit. La maîtrise ne consiste pas, pour nous, à dominer ce qui nous entoure: la véritable maîtrise consiste à nous dominer nous-mêmes. Et la crise dont souffre aujourd'hui l'humanité ne provenait à ses yeux que d'un manque d'harmonie entre l'âme et le corps, entre le coeur et l'intelligence. La vie humaine vertueuse est celle pour qui l'intérieur et l'extérieur, l'éternel et l'instant, l'absent et le présent font bon ménage. L'intérieurisme n'exige pas de l'homme qu'il transforme la matière en esprit, il lui demande seulement de s'élever au dessus des motifs matériels et de dominer ses passions sensibles. L'intérieurisme ainsi conçu est le synonyme de la liberté car il est en vérité la conscience qui accompagne la compréhension et l'homme ne trouve la liberté qu'en lui-même. C'est elle qui lui permet le jugement, le choix en toute intégrité. Il est en son pouvoir d'accepter ou de refuser, ou bien de s'abstenir de juger.

Quant à laisser au corps la bride sur le cou, l'abus des sens, l'abondance des biens, l'étendue de la réputation, tout cela n'est que liberté factice. Nous ne pensons pas que personne conteste Osman Amin lorsqu'il dit que l'humanité se plaint aujourd'hui de misère insigne dans sa vie spirituelle, comme de l'un de plus grands maux qu'elle éprouve: peut-être même est-ce la source de beaucoup des autres misères.

Tel fut Osman Amin dans quelques points de sa vie. Il y en aurait d'autres que les amoureux et les chercheurs de la vérité ne vont pas oublier. Et s'il nous a quittés par son corps, son esprit plane au dessus de nous sans arrêt. Ce qu'il nous a laissé demeurera éternellement auprès des chercheurs et des étudiants.

Ibrahim Madkour

Osman Amin fut avant tout philosophe et historien de la philosophie, ancienne, moderne et contemporaine. Il suffira de mentionner sa "Philosophie Stoïcienne". Il s'y était intéressé dès le temps de ses études en Sorbonne et avait visité dans ce but les grandes bibliothèques de Paris, la Bibliothèque Nationale, celle de la Sorbonne, et la Bibliothèque Sainte Ceneviève. Il y consacra beaucoup de temps s'étendant sur l'étude des éléments essentiels du Stoïcisme. Il suivit les traces profondes laissées par l'oeuvre et l'influence de ces philosophes sur les écoles et les croyances humaines pendant des siècles. La première édition sortit en 1944, acquisition importante pour la bibliothèque arabe jusqu'alors bien faible en ces domaines. La preuve la meilleure en est dans les rééditions successives en 1944 et 1971. Et si l'on compare ce livre aux études sérieuses concernant le stoïcisme que ont paru durant le dernier demi siècle, dans les grandes langues occidentales, il vaut d'être signalé.

La philosophie moderne fut son champ de recherche et le domaine de sa spécialisation dès ses débuts. Il y demeura fidèle durant quarante ans et plus. Il présenta beaucoup de ses épigones, s'attachant spécialement aux deux grands noms de Descartes et de Kant. Osman Amin fut cartésien dans sa logique et sa méthode, dans son jugement et dans ses appréciations, son rationalisme et son idéalisme. Il nous donna en 1942 son "Descartes" qui fut chaleureusement reçu par les critiques et les lecteurs, à tel point que la première édition en fut épuisée après quelques mois. Une seconde édition revue et corrigée parut en 1945. Et cela se répéta si bien que nous en sommes actuellement à la sixième avec corrections et éclaircissements. Le livre est vraiment une étude minutieuse de la vie de Descartes, sa méthode, sa philosophie, son influence. Il y a trente ans, l'ouvrage fut proposé pour l'un des plus hauts prix qui malheureusement ne lui fut pas décerné. L'estime des lecteurs et des chercheurs lui suffisait. Parmi les points les plus saillants sur lesquels il se soit arrêté figure les liens entre Descartes et son époque ainsi que les problèmes d'alors. Il exposa comment c'étaient justement ces problèmes précis qui conduisit Descartes à une révolution philosophique qui le fit considérer comme le père réel de la philosophie moderne.

Ce serait une erreur que d'isoler le philosophe du monde dans

l'édition le contraignirent à recommencer l'impression pour que le public ait devant lui un texte bien présenté. Cette traduction offre aux lecteurs arabes un des trésors des études philosophiques.

La traduction n'est pas plus aisée que les éditions critiques de textes dans lesquelles Osman Amin acquit très tôt une grande compétence. Il publia ainsi deux textes importants de philosophie arabe: "Ihsà' al-'Olum" d'al-Farabi et Ma B'ad al-Tabi'a d'Averroès. Il a fait sortir al-Ihsà' en hâte, pour la première fois en 1931 avant son voyage en France, répondant encore une fois au désir de son maître Mostafa 'Abd al-Raziq. Puis il s'y remit en 1948 après avoir rassemblé la plupart des instruments nécessaires et les études comparées: manuscrits arabes et traduction latine. Et il a fait sortir cette fois-là un travail plus achevé et plus complet. Il le dota d'une longue préface dans laquelle il expose le but du livre, son importance, son influence sur la pensée médiévale, moderne et contemporaine, sans oublier de faire connaître al-Farabi et ses idées les plus importantes. Sa méthode d'édition critique était précise, complète, s'appuyant sur six manuscrits de base dont il tira le maximum. En 1968 parut une troisième édition sans modifications notables. Son texte fait autorité. Ma B'ad al-Tabi'a la Métaphysique d'Averroès ne lui demanda pas autant d'efforts qu'al-Ihsa'. Et cependant il fournissait par là même une aide sensible aux étudiants et aux chercheurs toujours en quête de nombreux ouvrages de base en arabe composés par le grand philosophe andalou.

Tout ce que nous venons de voir sera le meilleur témoignage de la précision d'Osman Amin, de son originalité dans la recherche et l'étude. Il réunit la méthode historique et la méthode comparative. Il ramassera les références et les sources dans sa composition et son édition. Il les étudie avec un oeil ferme et certain avec précision et compréhension. Il met en parallèle les opinions divergentes en les vérifiant, il compare les textes pour choisir le plus exact. En tout cela il garde son jugement propre, sans se hâter de publier, conservant chez lui son manuscrit pendant des années. Cependant il a pu nous fournir une bonne fortune. Malgré ses vastes lectures, au moment de la rédaction, il tire ce qu'il écrit de son propre fonds. Chacune de ses oeuvres porte sa marque bien à lui et exprime sa personnalité.

Osman Amin fut un chercheur précis et profond. Ses objectifs furent multiples et ses buts variés, composa, traduisit, commenta, prépara des éditions critiques. Il est loisible à qui le désire de le lire en arabe, en français ou en anglais. Il eut de nombreux lecteurs, familiers de ses explications, admirant la clarté de ses idées goûtant la beauté de son rythme et de sa composition. Ils suivaient régulièrement sa production. Que de fois la première édition d'une de ses oeuvres s'épuisa-t-elle rapidement; suivie par bien d'autres éditions revues et corrigées! Il est l'auteur d'ouvrages de science et de philosophie, des lettres et de linguistique. Nous allons nous arrêter surtout à Osman Amin le philosophe.

Il traduisit des livres: grands et petits en premier lieu les "Méditations" de Descartes et la "Philosophie de Kant" d'Emile Boutroux. Le premier est un ouvrage de base dont la bibliothèque arabe avait le plus impérieux besoin. Il s'attela à cette traduction sur le désir de son maître Mostafa 'Abdal-Raziq, y passa de longues années, recourant au texte original latin, à la plus ancienne traduction française de ce texte et à certaines traductions anglaises récentes. Une traduction exacte et fidèle ne lui suffisait pas: il y ajouta un commentaire et des divisions, procurant clarté et lumière. Les Méditations sont ainsi devenues l'un des textes classiques de référence en arabe au même titre qu'elles le sont dans les grandes langues européennes.

Le second livre est une étude attentive de la philosophie de Kant sous ses deux aspects, philosophique et moral. Il consiste en une série de leçons données par Emile Boutroux à ses étudiants de la dernière décennie du siècle dernier. Il ne fut publié qu'en 1926, cinq ans après la mort de l'auteur, avec une préface d'Etienne Gilson, le maître le plus éminent parmi les historiens de la philosophie médiévale, à l'heure actuelle. Boutroux était un philosophe de race, un historien soucieux de précision. Il exposa la philosophie de Kant avec probité, rejetant toutes les interprétations tendancieuses que l'on avait pu en donner. Peut-être cet ouvrage est-il l'un des plus vrais qui aient été écrits en français sur la philosophie de Kant, et même la maîtrise de Boutroux l'habilitait à prendre une position personnelle. Osman Amin donna tous ses soins à cette traduction pendant longtemps. Les difficultés qu'il rencontra dans

qui habitaient à l'étranger? Cependant de ses proches, seule sa soeur est restée à côté de lui et était son unique soutien. Je ne l'ai jamais ni entendu se plaindre ni l'ai vu pleurer, mais il supportait son destin avec patience et fermeté d'âme.

Il a été encore sincère dans ses études durant sa jeunesse. Ces études étaient larges et nombreuses, il y a puisé tant qu'il a pu et en a emporté de larges provisions. Il fut très proche de son maître Mostafa Abdel-Raziq qui l'introduisit dans le domaine de la culture musulmane ancienne et moderne et l'attacha à Mohammad Abdoh par des liens solides. Ensuite il est parti pour la France en mission scolaire qui devait durer longtemps, unissant la culture orientale et la culture occidentale alors que s'établissent ses relations avec les maîtres de la Philosophie en Sorbonne, tels Lalande et Bréhier, dont il retint surtout la méthode de travail et son objet.

J'en fus le témoin car je vécus avec lui à Paris environ trois ans. Je ne l'ai jamais vu que penché sur un sujet qu'il analysait traitait de façon critique, ou bien fouillant les bibliothèques publiques à la recherche d'une référence qui lui manquait. Il est revenu de sa mission à Paris avec un riche et abondant bagage dans les domaines de l'art, de la littérature, de la science et de la philosophie. Il s'est ensuite efforcé, autant qu'il a été en son pouvoir, de l'enrichir encore et de l'approfondir continuellement.

A peine rentré dans sa patrie, il se lira à l'enseignement à la Faculté des lettres de l'Université du Caire. De là il rayonne sur d'autres facultés et universités en Orient et en Occident. C'est là enfin qu'il exerça sa charge de Maître sincère. Il donna, et avec abondance il donna de lui-même et de son temps, de ses conseils, et de ses directives, de sa science et de sa conduite, de ses critiques et de son jugement.. Il enseigna, assura des conférences, écrivit, composa, dirigea des travaux de thèses de magistère et de doctorat.

J'ai collaboré avec lui dans plusieurs soutenances de ces thèses. Que sa société était aimable; Ses conversations étaient intéressantes et pleines d'observations attirantes et d'objections aux quelles on ne pouvait plus répondre. Il fut ainsi le maître de générations qui lui sont reconnaissantes.

Avant - propos

Il y a quelques années, nous avons lancé un appel en vue de rassembler les études que contient ce volume; un bon nombre de chercheurs avaient répondu favorablement. Nous espérions que l'entreprise s'achèverait à temps, impression comprise, pour que l'ouvrage parfaitement au point, soit offert en hommage à celui pour lequel il avait été composé, en l'honneur de ses soixante dix ans. Malheureusement le temps nous a pris de court et le destin inexorable de notre regretté confrère a été plus rapide que nous. Celui-ci nous a quittés rappelé par Dieu, avant d'avoir vu ces *Mélanges*. Il ne nous restait plus qu'à les offrir à sa noble mémoire comme si le destin avait voulu que ce livre fût une commémoration, au sens le plus précis du terme, rappel sincère d'un frère généreux, d'un chercheur remarquable, d'un grand philosophe.

Il m'a été donné de fréquenter Osman Amin durant quarante ans et plus. J'ai trouvé en lui un frère véridique qui ne se dupait pas lui-même ni ne dupait les autres. Il était véridique dans son parler, ne craignant le blâme de personne, lorsqu'il était dans la vérité, sans rien cacher, ni disputer. Il se refusait à toute flatterie ou flagornerie, préférant rester à distance des gens influents et puissants, alors qu'il aurait été à même d'obtenir d'eux ce qu'il voulait. Peut-être, son attachement à la vérité lui a-t-il causé quelques ennuis. Mais il était toujours heureux dans son propre intérieur, d'être sincère.

Il était également sincère dans toutes ses actions. Pendant son enfance, il s'est donné sérieusement à ses études et il a bien réussi malgré des circonstances dures auxquelles il avait dû faire front, forcé d'étudier le matin, tandis que le soir il gagnait sa vie et celle de plusieurs des siens, prendre soin de sa famille, en effet, fut pour lui le plus sacré des devoirs.

N'allait-il pas plus tard, malgré son âge, travailler dans un pays arabe afin de pourvoir aux frais d'éducation de ses enfants

Philosophie Moderne

- 1 — Substantialité de L'âme humaine
Dr. M. Zidan 243
- 2 — Pensées de Kant en Pedagogie
Dr. M. Fathy al Shineity 275

Pensée Contemporaine

- 1 — La phénomonologie a-t-elle fourni du nouveau aux sciences humaines?
Dr. Salah Qansoh 293
- 2 — Conseption de L'Art chez Heidegger
M. Mogahid 309
- 3 — Conception du Temps chez MacTaggert
Dr. Azmi Islam 325
- 4 — Le projet anthropologique de Sartre
Dr. Imam abd el-Fattah 355
- 5 — Psychologie du dialougue interieur
Dr. Masri abd al-Hamid Hanoura 387
- 6 — De La conscience individuelle à la conscience sociale
Dr. Hasan Hanafi 411
- 7 — Drugs and Crimes
Dr. Souef et al 467

Table de Matieres

	Page
Préface	
Dr. Ibrahim Madkour	1
Pensée Grecque	
1 — Action et spéculation chez les grecs	
Dr. Amira Mater	9
2 — La physique des stoïciens	
M. Mustafa Labib	35
Pensées Islamique	
1 — Preuves de l'existence de Dieu chez les penseurs Musulmans	
Dr. Atif al-Iraqi	71
2 — Rapport entre La Philosophie et le pédagogie chez les Mu'tazilites	
Dr. Said Ismail Ali	93
3 — Philosophie Arabo-Musulmane et philosophie européenne d'aujourd'hui	
Louis Gardet	129
4 — Symbolisme de "Basmala" chez les Sofis	
Dr. Osman Yhya	143
Renaissance	
1 — Leonardo et Les Philosophes	
Dr. Abd al Ghaffar Mikkawi	209

Etudes. Offertes A'L'Ame D'Osman Amine

Dirigées et préfacées
par
Dr Ibrahim Madkour

1979
| , ,

•
رقم الايداع بدار الكتب المصرية

١٩٧٩ / ٤٦٢٥ م

الترقيم الحولى

٧ - ١٢ - ٧٣٢٢ - ٩٧٧

مطبعة دار نشر الثقافة

Etudes Offertes A'L'Ame D'Osman Amine

Dirigées et préfacées

par

Dr. Ibrahim Madkour

1979

